Historica

Alexandru-Florin Platon

SOCIETATE ȘI MENTALITĂȚI ÎN EUROPA MEDIEVALĂ

În loc de introducere

Schiţate cu mai bine de şapte decenii în urmă, în contextul unui amplu efort de reînnoire istoriografică, stimulate, apoi, să se individualizeze în împrejurările determinate de transformările social-economice, politice şi culturale din deceniile subsecvente ultimului război mondial, precum şi de evoluţia inerentă însăşi disciplinei istorice, preocupările pentru istoria vieţii cotidiene şi a mentalului colectiv au luat astăzi o asemenea amploare, încît au ajuns, practic, indisociabile de orice tip de explorare a trecutului. Faptul este evidenţiat nu numai de expansiunea şi popularitatea constantă a acestui gen de cercetări în orizontul istoriografiei franceze, în care, de altfel, au şi apărut. El este, în egală măsură, probat şi de interesul faţă de aceleaşi domenii manifestat de o serie de „confrerii" istorice (cum ar fi aceea germană, engleză sau – de curînd – poloneză, maghiară şi chiar română), mult timp insensibile la atracţia lor, dar destul bine angajate, de o bună bucată de vreme, pe direcţia unor reconstituiri ale trecutului din perspective similare.

Există mai multe explicaţii ale acestui fenomen, actualmente îndeajuns de solid înrădăcinat în „filosofia" mai multor şcoli naţionale de istorie pentru a nu mai fi considerat o simplă modă. Prima ţine, fără îndoială, de insolitul însuşi şi de pitorescul unor domenii care, prin accesul nemijlocit la umanitatea de odinioară, pe care îl înlesnesc, apropie simţitor cercetarea de ţelul subiacent al oricărei anchete retrospective, indiferent de obiectivul ei particular. În fond, dacă istoria a fost, este şi va rămîne o îndeletnicire atît de pasionantă, nu se datorează, oare, acest fapt tocmai contactului ei direct cu realitatea cotidiană a trecutului, a cărei continuă redescoperire aduce la suprafaţă frînturi din viaţa unor oameni pe care-i putem, astfel, înţelege şi de care ne putem apropia? Şi, nu stă în însăşi această posibilitate secretul atracţiei de primă instanţă pe care o exercită ea asupra fiecăruia dintre noi? La originea fiecărei vocaţii pentru istorie s-a aflat, cu certitudine, interesul obscur pentru un fapt uitat, de viaţă.

În al doilea rînd, era normal ca fragmentarea accelerată din ultimele două decenii a tuturor cîmpurilor cognitive, dublată de o specializare din ce în ce mai accentuată a competenţelor şi cercetării să aducă treptat în prim plan teme care, altminteri, ar fi rămas fie marginale, fie cu totul ignorate. Ambianţa postmodernă a culturii contemporane nu putea să nu se răsfrîngă şi asupra istoriei, supunînd-o aceloraşi tendinţe care au preschimbat fizionomia disciplinelor conexe. „Pulverizarea" tematică, eclectismul metodologic (numit printr-un eufemism „interdisciplinaritate"), hipertrofierea noţiunii de sursă documentară şi alte însuşiri asemănătoare, asociate de vulgata istoriografică a ultimelor decenii cu „noua istorie" nu sînt, de fapt, decît tot atîtea „nume" menite a ascunde o incertitudine identitară crescîndă, pe fondul unor interogaţii reînnoite cu privire la rosturile istoriei într-o lume dominată de particularităţi şi, în acelaşi timp, evoluînd spre globalizare.

Mai există, însă, un factor, poate cel mai important, care explică voga înregistrată astăzi de studiile dedicate vieţii cotidiene şi mentalului colectiv: declinul ideologiilor şi al principiului pe care l-am putea numi al „procesualităţii dirijate". Vreme îndelungată – care a durat de la Părinţii creştini pînă în anii din urmă – reconstituirea istorică a tins, în esenţă, la evidenţierea unei evoluţii şi la descoperirea unui sens. Că acesta a împrumutat, rînd pe rînd, forma „împlinirii planurilor ascunse ale Providenţei", „afirmării Statului", „impunerii liberalismului" sau „biruinţei finale a socialismului" este mai puţin important decît faptul că, deliberat sau nu, crecetarea trecutului a fost întotdeauna inspirată de convingerea, ori numai de impresia, că desfăşurarea evenimentelor ascultă de o anumită logică şi de un ţel precis, relativ uşor de dedus din atenta examinare şi organizare a datelor. Nu este, firește, nimic scandalos sau neobişnuit într-un asemenea postulat, care, ca un automatism al gîndirii, ce este (sau a devenit), nu face, în fond, decît să reflecte obsesia intimă a fiecăruia din noi de a descoperi sau de a da o noimă propriei noastre vieţi. Şi nu în altă parte, ci tot în această difuză încredinţare vom afla rădăcinile aspiraţiilor scientiste ale nenumăratelor generaţii de istorici, care au nutrit iluzia că disciplina lor poate identifica, în textura haotică a evenimentelor şi fenomenelor, legi sau măcar constante ale evoluţiei, cu condiţia aplicării unui set de proceduri consensual autentificate.

Întemeiat sau nu, acest mod de a privi lucrurile constituie, oricum, un subiect care depăşeşte, prin amploare, intenţiile paginilor de faţă. Din perspectiva care ne interesează aici, să spunem doar că progresiva disoluţie a marilor ideologii (şi în primul rînd a marxismului, firește) care au subîntins istoria secolului al XIX-lea şi trei sferturi din aceea a veacului nostru, dificultatea crescîndă de a mai discerne, în actualul context postmodern, coerenţele de odinioară şi multiplicarea necontrolată a particularismelor au compromis, inevitabil, şi istoria „tendenţială", comutînd centrele de interes ale explorării trecutului pe „cotidian" şi „manierele de gîndire", subiecte lipsite de conotaţii „finaliste" şi îndeajuns de neutre pentru a angaja eforturi colective, provenind din direcţii diverse. Ele nu reprezintă, desigur, singurele teme ale cercetării actuale. De bună seamă, nu se numără nici printre cele mai numeroase. Cu siguranţă, însă, ele oglindesc cel mai bine noua zodie a fragmentarului, sub care evoluează în prezent scrisul istoric european şi tehnica inedită a decupajului *static*, care pare a se fi substituit, în ultimul timp, tradiţionalei preocupări de a restitui secvenţialităţi *dinamice*.

Ar fi, desigur, o exagerare să pretindem că paginile pe care le premerg aceste rînduri au fost în întregime inspirate de acest cadru complex, deşi este limpede că ele nu îi sînt cîtuşi de puţin străine. Corect, însă, este să afirmăm că ele reprezintă în primul rînd expresia unui interes personal şi a unor preocupări de durată, care trebuiau, în cele din urmă, să-şi afle, cumva, o concretizare. Detaliile care urmează ne vor face mai bine înţeleasă opţiunea.

Am corelat, în titlu, „mentalităţile" cu „societatea", întrucît legătura lor este, în chipul cel mai absolut, firească. Indiferent că este vorba de formele imaginarului, de reperele spaţio-temporale, de atitudini, conduite şi valori, structurile mentalului au întotdeauna o înrădăcinare socială, fie şi numai pentru faptul că ele sînt trăite şi ilustrate de oameni, aparţinînd unui grup, ale cărui particularităţi şi mod de viaţă, invariabil, le evocă (ceea

ce nu exclude, firește, anumite convergențe și identități generale de expresie, nereductibile la specificitățile sociale). Același rost îl are și precizarea din subtitlu, fiindcă „antropologia istorică" (tinzînd, în ultima vreme, a fi din ce în ce mai frecvent folosită în locul noțiunii de „mentalități") nu este, în fond, decît substitutul terminologic cel mai comod și concis, totodată, pentru ceea ce îndeobște numim „cadrul general și cotidian al vieții" (restrîns, uneori, la formele sale caracteristice), propriu unei epoci date și unui ansamblu social.

Firește că explorarea noastră în acest domeniu ar fi putut împrumuta și alte trasee decît cel pentru care, finalmente, am optat. Demne de interes ar fi putut fi, bunăoară, și mentalitățile „reticulare" sau de grup, a căror examinare, mai ales într-o perioadă cum este Evul Mediu, putea conduce nu numai la concluzii interesante, ci și la schițarea unui „peisaj" social mai pitoresc. Noi am ales, însă, a ne consacra *doar* structurilor generale, socotind acest unghi drept cel mai potrivit pentru a reliefa imaginea de ansamblu a epocii, singura în măsură a ne confrunta cu ireductibila ei alteritate. Spațiul în care se înscriu considerațiile noastre este, de fapt, cel al Europei apusene (sau al Occidentului latin), într-un interval de timp care, deși neprecizat, este cuprins, potrivit unei periodizări standard a Evului Mediu, între secolele V/VIII și XVI. Nu am insistat, cum lesne se va observa mai jos, asupra unei cronologii stricte. Pe lîngă faptul că o asemenea stăruință s-ar fi dovedit neobișnuit de dificilă în raport cu fenomenele studiate (aflate, după o faimoasă expresie, sub imperiul „duratei lungi"), ea ar fi fost, pînă la urmă, și irelevantă pentru o cercetare care și-a propus nu atît să explice, cît să descrie. Spunînd acest lucru, se cuvine să adăugăm imediat că paginile de față nu au pretenția de a aduce mari noutăți. Cu mijloacele pe care le-am avut la dispoziție și într-un orizont al cercetării străbătut în ultimele două decenii în lung și în lat de atîția exploratori ai trecutului, o asemenea tentativă ar fi fost, practic, imposibilă. Ceea ce am reușit, prin lectura multor cărți și a cîtorva izvoare esențiale, a fost doar o sinteză istorică parțială, menită, pe temeiul unor informații extrem de uzuale în alte părți, dar încă foarte greu accesibile la noi, a-i familiariza pe cititorii români cu particularitățile unei societăți care, deși intens cercetată de o bună bucată de vreme, mai are încă destule aspecte de dezvăluit.

Pentru ușurința lecturii și urmărirea fără dificultăți a reperelor pe care le-am folosit, am repetat în notele fiecărui capitol datele complete ale principalelor referințe bibliografice. Întrucît acest text a cunoscut mai multe elaborări succesive, fiind rescris de mai multe ori, am citat aceste referințe cînd alternativ (în versiunile lor originale – franceze, engleze și românești), cînd simultan (în ambele), mențiunile respective oglindind diferitele stadii ale redactării. Bibliografia finală comentată întregește aparatul critic, oferind celor interesați posibilitatea de a merge mai departe pe liniile tematice schițate în text.

Destule sînt, așadar, motivele pentru care utilitatea unui asemenea volum ne apare neîndoielnică. Tocmai această convingere ne-a și îndemnat să-l scriem.

Iași, februarie, 2000

I

Istoria mentalităților în istoriografia europeană: emergență, caracteristici, domenii de investigație și izvoare. Vocația interdisciplinarității ca metodologie

Transformînd radical modul de a înțelege și practica istoria (sau, potrivit expresiei mult mai plastice a lui Jacques Le Goff, oferindu-i adevărate *„guri de aer proaspăt"* [1]), *mentalitățile* au ajuns astăzi, la mai bine de șapte decenii de la primele tatonări conceptuale și la un sfert de veac de la întruparea lor într-un amplu cîmp de cercetare, un cuvînt la modă pentru cele mai diverse aspecte ale vieții din trecut și prezent[2]. Intens utilizat, deopotrivă în limbajul cotidian și în cel propriu gîndirii științifice, termenul este însă departe de limpezimea semantică pe care ar trebui în mod normal s-o oglindească, împărtășind prin aceasta soarta mai tuturor expresiilor noi sau cu rezonanță mai veche, inclusiv pe aceea de a fi definit în cele mai variate moduri posibile și – poate tocmai din acest motiv – de a-și pierde pînă la urmă sensul.

Inițial, însă, nimic nu părea să anticipeze o asemenea evoluție. Apărută pentru prima dată în secolul al XVII-lea, în scrierile filosofilor englezi ai epocii, ca derivat substantivizat al adjectivului *mental / mentalis*, aparținînd vocabularului scolasticii medievale, noțiunea de *mentalitate* (*„mentality"*, în idiomul insular) era menită a desemna felul particular de a gîndi și simți al unui popor, al unei colectivități, al unui grup de persoane etc.[3]. Explicitat în acest mod, înțelesul ei originar a devenit, foarte repede, mai cu seamă

---

[1] Textual: *„des bouffées d'air"*; *cf. La Nouvelle Histoire*. Sous la direction de Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel, Paris, Retz, 1978, p. 233.

[2] Caracterizarea îi aparține lui František Graus, *Mentalität – Versuch einer Begriffstimmung und Methoden der Untersuchung* în idem (Hg.), *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen, 1987, p. 9.

[3] Jacques Le Goff, *Les mentalités: une histoire ambiguë* în *Faire de l'histoire*. Sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora, vol. III, *Nouveaux objets*, Paris, Gallimard, 1974, p. 82. După toate aparențele, cuvîntul *„mentality"* apare pentru prima dată în vocabularul englez în anul 1691, la originea lui aflîndu-se substantivul de origine latină *mens/mentis*, traductibil printr-o pluralitate de termeni, cum ar fi: „înțelegere", capacitate de gîndire", „comportament", „specific sufletesc", dar și „pasiune", „cunoaștere interioară" etc.; *cf.* Volker Sellin, *Mentalität und Mentalitätsgeschichte*, „Historische Zeitschrift", Band 241, Heft 3, 1985, p. 556. Pentru aceleași sensuri multiple și contradictorii, sugerate de etimonul latin, precum și pentru urmările lor asupra conceptualizării, *v.* și Ulrich Raulff, *Vorwort. Mentalitäten – Geschichte* în idem (Hg.), *Mentalitäten – Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistigen Prozesse*, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin, 1987, p. 9-10 și 17 (n. 10).

după transferul cuvîntului în limba franceză, petrecut în veacul al XVIII-lea, un loc comun al limbajului cotidian, evocînd maniera generală de a gîndi, predominantă, la un moment dat, într-o societate sau un „model" intelectiv şi de percepţie specific unei perioade de timp[4]. Astăzi, însă, la trei secole de la cea dintîi formulare şi după mai multe decenii de utilizare în cele mai diverse contexte, puţini sînt cei care mai îndrăznesc să parieze pe transparenţa semantică a termenului sau se arată dispuşi a-l prelua, fără schimbări, în forma-i iniţială. Concept prin excelenţă ambiguu sau „slab" (cum îl caracterizează Peter Dinzelbacher[5]), *„mentalitatea"* îşi asociază, de la autor la autor, conţinuturile cele mai variate cu putinţă, fără a lăsa să se întrevadă vreun acord asupra a ceea ce ar trebui să constituie „canonul" său referenţial, tematica exactă a cercetării ori modul de interpretare a izvoarelor. Lui Gerd Tellenbach, de pildă, cuvîntul (folosit de autor – fapt semnificativ – în forma sa singulară) îi sugerează mai degrabă *„o atitudine sau o dispoziţie relativ constantă a spiritului, o înclinaţie de a reproduce moduri de gîndire obişnuite"*, un *„stil de viaţă* (*Lebensduktus*, spune el) *prea puţin reflectat"*, decît o structură epistemică dotată cu o coerenţă proprie[6]. În acelaşi sens, Jacques Le Goff şi Carlo

[4] Georges Duby, *Histoire des mentalités* în *L'histoire et ses méthodes*, sous la direction de Charles Samaran, Paris, 1961, p. 940. Potrivit altor opinii, transferul termenului în limba franceză a avut loc abia la mijlocul secolului al XIX-lea, fiind pentru întîia dată intens folosit în contextul afacerii Dreyfus, cu o conotaţie preponderent polemică. Cu toate acestea, cuvîntul îi apărea lui Marcel Proust, în jurul anului 1897, ca *„unul nou"*, *„le fin du fin et, comme on dit, le «dernier cri»"*, ceea ce indică o utilizare mai curînd restrînsă. Odată cu începutul secolului nostru, vocabula începe să fie folosită, tot în Franţa, ca epitet monden, circumscris fiind, cu precădere, elitei sociale a vremii, pentru ca, după primul război mondial, să o regăsim şi în spaţiul german, asociată, cu înţelesul de „stare sufletească", „mod de gîndire", „spiritualitate", „produs al minţii" etc., celor mai variate contexte. Pentru Eduard Engel, bunăoară, cuvîntul *„Mentalität"* – definit de el, în 1917, prin sensurile mai sus evocate – se cuvenea epurat din limba germană, aidoma tuturor neologismelor de origine romanică. Puţin mai tîrziu, Joseph Schumpeter, într-un faimos eseu (*Despre sociologia imperialismului*), introducea termenul în expresii precum: *„mentalitatea formei de viaţă capitaliste"*, *„mentalitatea întreprinzătorului"*, *„structura socială, mentalitatea şi structura specifică a unui popor"*, ş.a.m.d. La rîndul său, Theodor Geiger utiliza (în 1932) „mentalitatea" ca pe o noţiune a sociologiei economice, cuvîntul fiind sporadic folosit chiar şi în *Mein Kampf*, publicată pentru prima dată în 1926 (pentru aceste detalii, *v.* Hans-Henning Kortüm, *Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*, Akademie Verlag, Berlin, 1996, p. 15; Volker Sellin, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 555-556). Ocurenţa cuvîntului „mentalitate" în opera lui Proust (*À la recherche du temps perdu*, vol. III, *Du côté des Guermantes*, Paris, 1969) este semnalată de Gerd Tellenbach în studiul intitulat *„Mentalität"*, publicat în volumul *Geschichte – Wirtschaft – Gesellschaft. Festschrift für Clemens Bauer zum 75. Geburtstag*. Herausgegeben von Erich Hessinger, J. Heinz Müller und Hugo Ott, Berlin, 1974, p. 11). Autorul oferă şi alte amănunte interesante despre apariţia şi circulaţia termenului, sub diferite sinonime, în limbile europene (*v. infra*).

[5] Peter Dinzelbacher, *Zu Theorie und Praxis des Mentalitätsgeschichte* in idem (Hg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Alfred Kröner, Stuttgart, 1993, p. XVII.

[6] *„O mentalitate* – scrie mai departe autorul – *este o conduită şi* [totodată] *o reacţie naturală, de la sine înţeleasă, adesea chiar impulsivă, o gîndire şi o opinie spontană, care afectează* [prea] *puţin conştiinţa"* (*op. cit.*, *loc. cit.*, p. 18, 20; *v.* şi František Graus, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 12, n. 14).

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

Ginzburg vorbesc despre mentalităţi ca despre *„un ansamblu de idei gata făcute, pe care indivizii le exprimă spontan, într-un anumit mediu uman şi într-o anumită epocă"* [7] sau ca structuri care cuprind elementele cele mai *„inerte, obscure* [şi] *inconştiente"* ale unei colectivităţi umane, emblematice pentru supravieţuirile şi arhaismele, ca şi pentru emoţionalul şi iraţionalul care constituie, împreună cu celelalte, domeniul istoriei mentalităţilor[8]. În încercarea de a fi mai practic, dar fără a fi neapărat şi mai convingător, Michel Vovelle propune o definiţie a conceptului în funcţie de avatarurile succesive adoptate de conţinutul său în scrierile de gen elaborate de-a lungul timpului, considerînd că *mentalităţile* includ toate formele de expresie cunoscute, de la cele specifice culturii sau gîndirii *clare* (cum au crezut, la vremea lor, Lucien Febvre[9] şi Robert Mandrou[10]), pînă la nivelul *inconştient* al sensibilităţii colective, oglindit de atitudinile, comportamentele şi reprezentările cele mai cotidiene (cum ar fi cele referitoare la familie, dragoste, sexualitate, moarte etc., analizate pe larg în studiile lui Georges Duby[11], Jean-Louis Flandrin[12], Philippe Ariès[13] etc.)[14]. Tot astfel, dacă pentru Rolf Sprandel şi F.J. Schmale, mentalităţile (specifice, în opinia lor, numai ansamblurilor umane) definesc, ca sumă a *„reprezen-*

---

[7] Jacques Le Goff, *Histoire des sciences et histoire des mentalités*, „Revue de Synthèse", 3ème série, nos 111-112, 1983, p. 408. Istoricul consideră că tocmai noţiunea de „ansamblu" este determinantă în definirea mentalităţilor, întrucît trimite la caracterul de *sistem* al acestui complex univers. Un sistem, constată mai departe Jacques Le Goff, *„plin de incoerenţe, de contradicţii, de eterogenităţi, datorate diversităţii straturilor istorice care au contribuit la formarea sa (succesiunea de moşteniri culturale şi ideologice) şi* [deopotrivă] *pluralităţii surselor sale care, mai mult decît şcoala, sînt medii de formare prin impregnare inconştientă: familie, locuri publice, tradiţii orale şi scrise etc. Întîlnim aici una din caracteristicile principale ale mentalităţilor:.. aparenta lor incoerenţă în raport cu gîndirea raţională. Dar* – încheie istoricul – [acesta] *este un dat care trebuie acceptat, întrucît tocmai în aceasta constă originalitatea mentalităţilor"* (*ibidem*).

[8] Carlo Ginzburg, *Brînza şi viermii. Universul unui morar din secolul al XVI-lea*. Traducere de Claudia Dumitriu, Bucureşti, Ed. Nemira, 1997, p. 19.

[9] *cf. Le problème de l'incroyance au XVIe siècle: la religion de Rabelais*, Paris, A. Colin, 1942 (acum şi în limba română, sub titlul: *Religia lui Rabelais. Problema necredinţei în secolul al XVI-lea*, vol. I-II. Traducere, introducere şi note de Horia Lazăr, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1996, 1998).

[10] *cf. De la culture populaire aux XVIIe et XVIIIe siècles*, vol. I-II, Paris, 1964, 1975.

[11] *cf. Le chevalier, la femme, le prêtre (Le marriage dans la France féodale)*, Paris, 1981 (în limba română: *Cavalerul, femeia şi preotul (Căsătoria în Franţa feudală)*, Bucureşti, C E U Press, Editura „Du Style", 1997); *Mâle Moyen Âge. De l'amour et autres essais*, Paris, Flammarion, 1988 (*v.* şi ediţia în limba română: *Evul Mediu masculin. Despre dragoste şi alte eseuri*, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1992).

[12] *Cf., inter alia, Le sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, Paris, Éditions du Seuil, 1981; *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VIe-XIe siècle)*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

[13] *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 1975; *L'homme devant la mort*, vol. I-II, Paris, Éditions du Seuil, 1985 (*v.* şi ediţia în limba română: *Omul în faţa morţii*. Traducere de Andrei Niculescu, vol. I-II, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1996).

[14] Michel Vovelle, *Idéologies et mentalités*, Paris, Éditions de la Découverte,1985, p. 10, 87.

tărilor supraindividuale, de grup şi datate", „*unitatea (comunitatea) existentă în conduitele şi reprezentările colective*"[15], H.M. Schaller, mai lapidar, consideră cuvîntul (de întrebuinţat, după părerea sa, doar la singular) ca fiind sinonim cu însăşi „*structura sufletească a oamenilor*", determinîndu-le „*atitudinea faţă de lumea exterioară*"[16]. Unui alt autor german, Hagen Schulze, mentalităţile îi evocă imaginea – transfigurată în realitate – pe care şi-o face despre sine o societate, cu ansamblul ei de „*norme şi axiome sociale*", de „*universuri de semnificaţii colective şi paradigme de legitimare*", cu criteriile sale pentru ceea ce înseamnă conduită corectă sau falsă, toate laolaltă formînd o „*realitate colectivă subiectivă*", care constituie „*premisa cauzală decisivă*" atît pentru comportamentele sociale, cît şi pentru cele individuale[17]. Ceva mai elaborat decît autorii citaţi, dar, în acelaşi timp, şi inutil de complicat, František Graus vede în mentalităţile colective „*suma analizabilă a mecanismelor de reacţie şi a reprezentărilor structurale specifice anumitor grupuri într-o perioadă de timp precisă..., aşa cum se dezvăluie acestea în opiniile exprimate şi în modurile de comportare,* [precum] *şi în lumina izvoarelor* [existente]"[18]. Faptul că istoricul german recurge, pentru a caracteriza mentalităţile, la expresii întrucîtva uzuale precum „*mecanisme de reacţie*" şi „*reprezentări structurale*" nu trebuie totuşi să ne înşele: nici acestea nu sînt de natură a conferi noţiunii o coerenţă sporită, înlesnindu-i, eventual, conceptualizarea. Dimpotrivă, după cum observă tot Graus, lucrurile se petrec exact invers: natura extrem de complexă şi eterogenă a mentalităţilor, reunind opinii, tipuri de conduită, reprezentări, atitudini deosebit de variate ca vechime, proveniență, intensitate a manifestării, durată ş. a. m. d. (ceea ce, în treacăt fie zis, le înscrie nu numai în „timpul lung", cum credea Fernand Braudel, ci într-o pluralitate de durate), face ca, deşi limpede *percepute*, ele să nu poată fi niciodată clar *explicitate*, nici cantitativ şi nici terminologic[19], indiferent de precizia cuvintelor folosite pentru a le exprima. Nu este, de aceea, întîmplător, că mentalităţile au ajuns, nu de puţine ori, să fie identificate, atît de cei ce le „trăiesc", cît şi de cei care le studiază, cu atitudini şi tipuri comportamentale tot atît de spontane ca şi ele, cum ar fi stereotipurile şi prejudecăţile, dar fără ca acest lucru să contribuie, la rîndu-i, în vreun fel, la limpezirea conceptuală aşteptată sau, cel puţin, la clarificarea unora din componentele „stabile" ale termenului[20].

---

[15] Rolf Sprandel, *Mentalitäten und Systeme. Neue Zugänge zur Geschichte*, Berlin, 1972; František Graus, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 12.

[16] *Ibidem.*

[17] Hagen Schulze, *Mentalitätsgeschichte – Chancen und Grenzen eines Paradigmas der französischen Geschichtswissenschaft*, „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht", Jahrgang 36, Heft 4, 1985, p. 259.

[18] *Ibidem*, p. 28.

[19] Este, de altfel, şi motivul pentru care mentalitatea (mentalităţile) unui grup sînt imposibil de „formulat" în felul în care poate fi o ideologie sau o teorie. O întrebare de genul: „*care este mentalitatea Dvs?*", perfect normală în celelalte cazuri este, în această privinţă, complet lipsită de sens (*cf.* František Graus, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 10, 17, 321 şi *passim*).

[20] Pentru alte tentative de conceptualizare, specifice îndeosebi spaţiului german, *v.* şi Ulrich Raulff, *op. cit.*, p. 7. De asemenea, Volker Sellin, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 559-560. Urmărind să delimiteze mai precis domeniul istoriei mentalităţilor în raport cu cel specific istoriei ideilor şi a cultu-

Impresia, de mai multe ori confirmată, că mentalităţile par a fi o categorie istorică ce se lasă mai bine descrisă decît definită nu i-a descurajat, însă, pe ardenţii zelatori ai definiţiilor succinte. Potrivit lui Peter Dinzelbacher, de pildă – unul din autorii care încă mai persevereză pe această cale –, *„mentalitatea istorică este un ansamblu al modalităţilor şi conţinuturilor gîndirii şi simţirii, caracteristice unei anumite colectivităţi într-o anumită perioadă de timp* [, care] *se manifestă prin conduite"* [21]. Pentru Patrick H. Hutton –

---

rii, Ernst Schulin consideră, la rîndul său, că mentalităţile se definesc atît ca o sensibilitate colectivă, ca *„viaţă afectivă"* a epocilor mai vechi, ori ca *„modalităţi de înţelegere şi interpretare"* proprii anumitor perioade, cît şi ca un ansamblu reunind *„idei călăuzitoare"* (*handlungsleitende Ideen*), *„conduite fundamentale"* (*Grundhaltungen*) şi *„moduri de a gîndi"* (*Gesinnungen*), inclusiv *„credinţe religioase"*. Subordonate *„inconştientului colectiv"*, mentalităţile se dezvăluie şi ca structuri particularizate, în forma unor modele de comportament rezistente şi durabile, atît la nivelul unor categorii socio-profesionale distincte (negustorii şi intelectualii din Evul Mediu, de exemplu), cît şi la cel al societăţilor, în genere (*cf. Geistesgeschichte, Intellectual History und Histoire des mentalités seit der Jahrhundertwende* în idem *Traditionskritik und Rekonstruktionsversuch. Studien zur Entwicklung von Geisteswissenschaft und historischen Denken*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979, p. 158-160). Un alt istoric (Werner K. Blessing) se referă la mentalităţi ca la o *„orientare specifică şi atotcuprinzătoare a gîndirii şi simţirii"*, care integrează atît atitudini faţă de muncă şi modele de sociabilitate familială, cît şi *„viziunea asupra lumii"* (*Weltanschauung*) şi *„identitatea politică"* (*politische Selbstverständnis*) a unui grup. *„Dispoziţiile virtuale spirituale şi sufleteşti* – scrie mai departe autorul – *se transformă, în urma apelurilor de context, în predispoziţii reactive, legate de anumite situaţii şi în atitudini concrete, care se realizează prin comportamente"* (*cf. Staat und Kirche in der Gesellschaft. Institutionelle Autorität und mentaler Wandel in Bayern während des 19. Jahrhunderts*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982, p. 14).

[21] Explicînd, pe rînd, fiecare termen al definiţiei, autorul consideră că mentalitatea istorică este mai întîi un *„ansamblu"* prin faptul că rezultă din interacţiunea, întrepătrunderea şi intercondiţionarea mai multor elemente care coabitează în mod dialectic, deopotrivă armonizîndu-se şi fiind în conflict. În plus, acest *„ansamblu"* nu constituie o structură omogenă, componentele sale putînd fi – scrie Dinzelbacher – *„actuale"*, adică în pas cu epoca, dar – cel puţin în parte – şi *„reziduale"*, provenind din sisteme mentale mai vechi. Acesta este, de altfel, şi motivul pentru care categoriile mentale, deşi se înscriu într-un orizont mental bine determinat de expresie, care modelează atitudinile şi comportamentele, nu exclud totuşi şi unele devieri de la „regulă" (adică din tiparele sociale, culturale şi cronologice dominante), potenţate tocmai de compoziţia lor eterogenă.

Mentalităţile sînt, în al doilea rînd, *„modalităţi de gîndire"* prin aceea că, fiind specifice unei epoci date şi/sau unui grup, îşi pun amprenta indelebilă asupra modului cum sînt tratate *în mod conştient* toate categoriile de informaţii, fie acestea relative la lumea exterioară, naturală şi socială, ori la universul psihic interior. *Limbajul* constituie, din acest punct de vedere, cel mai bun revelator, întrucît trimite la *utilajul mental* al culturii şi epocii respective, prin care se dezvăluie *„modalităţile de gîndire"* menţionate.

„Conţinuturile" acestei gîndiri – cel de-al treilea termen al definiţiei – se referă la convingerile, credinţele şi reprezentările fundamentale înrădăcinate într-o cultură şi, pe de altă parte – spune autorul – la conceptele ideologice, politice, religioase, etice, estetice *„conştiente"*, exprimate fie verbal, fie prin reprezentări conexe (imagistice, metaforice, alegorice etc.). Frecvent, dacă nu chiar cel mai adesea, conţinuturile conştiente de gîndire dau naştere, prin interiorizare, la atitudini şi comportamente care devin, cu timpul, „automate", intrînd în structura „habitus"-ului cultural, cum o demonstrează, între altele, şi istoria normelor etice, a celor sexuale îndeosebi, tributare încă, în spaţiul european, preceptelor teologice creştine, formulate în perioada Antichităţii tîrzii.

autor al unei tentative mai puțin sofisticate de definire – istoria mentalităților are în vedere, pur și simplu, *„atitudinile oamenilor obișnuiți față de viața cotidiană"*, mai exact, *„ideile referitoare la copilărie, sexualitate, familie și moarte, în felul în care s-au dezvoltat acestea în civilizația europeană"* [22]. Altora, ca Georges Duby și Alain Boureau, exasperarea provocată de ambiguitatea conceptului le-a sugerat fie să renunțe la „mentalități" ca la un termen depășit[23], fie să recurgă la terminologii alternative („cunoaștere socială"[24], „imaginar" și „reprezentări ale imaginarului"[25], „istoria reprezentărilor"[26],

---

Ca *„modalitate de simțire"*, mentalitatea cuprinde, în general, toate stereotipurile și automatismele, manifestate fie în forma atitudinilor, a judecăților de valoare și a sistemelor axiologice înscrise în sfera gîndirii superioare, fie ca moduri „cotidiene" de a vedea lucrurile, prea puțin filtrate de rigoarea spiritului critic. *„Conținuturile simțirii"* indică, la rîndul lor, emoții, afecte spontane, percepții stereotipe ș.a.m.d., aflate la limita dintre conștient și inconștient, fiind – ca și *„modalitățile"* – specifice cu precădere colectivităților, indiferent de dimensiuni și, totodată, unei *„perioade de timp"* variabilă ca întindere (lungă, medie sau chiar foarte scurtă).

„Conduitele" trebuie, de asemenea, înțelese în sensul lor cel mai larg, atît ca obiceiuri, moravuri și necesități proprii unei anumite culturi și vieții cotidiene (cu reacțiile comportamentale induse de ele), cît și ca expresii sau forme care transpar dincolo de mesajul manifest al textelor scrise, bunăoară din felul în care un autor sau mai mulți explică anumite evenimente, analizează structura societății căreia îi aparțin, din modul cum corelează diversele fapte, cu alte cuvinte, din nivelul impersonal al scrieturii fiecăruia (*cf.* Peter Dinzelbacher, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. XXI-XXVI).

[22] Patrick H. Hutton, *The History of Mentalities. The New Map of Cultural History*, „History and Theory", XX, 3, 1981, p. 237).

[23] *„Astăzi* – mărturisea Duby cu aproape un deceniu în urmă – *eu nu mai folosesc cuvîntul «mentalitate». El este insuficient și ne-am dat seama de acest lucru deabia tîrziu"* (*apud L'histoire continue*, Paris 1991. Citatul este dat de Hans-Henning Kortüm (*op. cit.*, p. 94) după ediția germană a cărții, *Die andere Geschichte* [Berlin], 1992. Nu tot atît de categoric ca Duby (căruia, paradoxal, i se datorează cea dintîi analiză sistematică a domeniului, întreprinsă în 1961; *v. supra*, n. 4), Alain Boureau consideră totuși că istoria mentalităților a devenit *„ușor demodată"* (*légèrement démodée*), ceea ce-i impune o grabnică redefinire a țelurilor, în sensul unei mai precise circumscrieri, prin restrîngere, a perimetrului tematic, metodologic și conceptual (*v. Propositions pour une histoire restreinte des mentalités*, „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations", t. 44, nº 6, 1989, p. 1491-1504).

[24] Autorul ei, Otto Gerhard Oexle, o definește drept *„totalitatea cunoștințelor normative și cognitive, specifice anumitor epoci, societăți, grupuri și indivizi"* (*„die Gesamtheit des kognitiven und normativen Wissens bestimmter Epochen, bestimmter Gesellschaften, Gruppen und Individuen"*) proprii atît nivelului vieții cotidiene și gîndirii "comune" a fiecărui individ, cît și gîndirii „elaborate" (teologice, filosofice și științifice) (*cf. Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens* in František Graus, *op. cit.*, p. 65 *sqq*, 75-76.

[25] Ambii termeni sînt folosiți cu începere din anii '80 mai ales în istoriografia franceză, cu sensul de „istorie a capacităților/facultăților/modalităților de reprezentare, individuale și colective, a creațiilor fanteziei" (*cf.* Jacques Le Goff, *Bild des europäischen Mittelalters*, „Francia", 17, 1990, p. 141-158). Mai mult decît în cazul noțiunii de „mentalitate", accentul cade aici pe filtrarea socială a reprezentărilor și paradigmelor colective de interpretare, ceea ce nu i-a împiedicat însă pe unii specialiști (Otto Gerhard Oexle, printre alții) să considere că efortul de precizie conceptuală al istoricilor francezi nu a produs clarificările așteptate.

[26] *Cf.* H.-W. Goetz, *Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit*, „Archiv für Kulturgeschichte", 61, 1979, p. 253-271.

„forme" sau „moduri de viaţă"[27], „forme de percepţie", „modele" sau „paradigme explicative"[28] , „antropologie istorică" etc.), considerate mai potrivite scopului propus. Unii – cum este Hervé Martin, autorul celei mai noi interpretări în domeniu – au revenit chiar la conceptele consacrate („cultură" şi „ideologie"), considerate mai operaţionale decît cel de „mentalitate"[29]. Nici una dintre aceste tentative nu a avut însă parte de succesul scontat.

---

[27] Arno Borst, *Lebensformen im Mittelalter*, [Stuttgart], 1973. Heinrich Fichtenau, *Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einseitigen Karolingerreich*, Stuttgart, 1984 (şi cu o ediţie în limba engleză: *Living in the Tenth Century. Mentalities and Social Orders*. Translated by Patrick J. Geary, The University of Chicago Press, 1991. Faptul că traducătorul a tălmăcit *„formele de viaţă"* din titlul original prin *„mentalities"* constituie cea mai limpede dovadă a echivalenţei celor doi termeni).

[28] J. Miethke, J. Fried, *Soziales Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*, Stuttgart, 1994. Este interesant de constatat că imensa majoritate a acestor terminologii alternative (dacă nu chiar toate) au fost inventate de specialiştii germani, reticenţi în a prelua modelele de cercetare ale istoricilor de la „Annales" din cauza prezumatei lor afinităţi (dar nedovedită în toate cazurile) cu ideologiile de stînga.

[29] Primul termen, cel de „cultură", este descris de Hervé Martin, în sens larg, ca *„viziune asupra lumii şi ca ansamblu al comportamentelor – inclusiv al celor mai cotidiene – care i se alătură"*. În spiritul faimoasei definiţii althusseriene, „ideologia", la rîndul ei, îi apare autorului drept *„un sistem de reprezentări – imagini, mituri, idei sau concepte – posedînd propria sa logica şi rigoare, care joacă un rol istoric în cadrul unei societăţi date"*. După opinia sa, *„nu există nici un motiv.....de a lega mentalităţile* [exclusiv] *de arhaic sau de rutină, de inconştient sau de automatism"* şi nici de a le considera, global, ca structuri atotcuprinzătoare, înscrise, invariabil, în „durata lungă". Dimpotrivă, constată autorul, polemizînd aici, fără a le numi, cu interpretările mai sus evocate ale lui Jacques Le Goff şi Carlo Ginzburg, există şi alte „tipuri" de mentalităţi, cum ar fi, de pildă, cele sectoriale (specifice elitelor sociale, la un moment dat) sau mentalităţile aşa-zicînd efemere (pasiunea pentru o modă vestimentară, de pildă), dependente de durata mijlocie şi scurtă, precum şi *„ruptările mentale deliberate, datorate unui mediu sau unui individ"*. Deşi, iniţial, Hervé Martin lasă impresia că mentalităţile ar fi congruente mai curînd cu prima noţiune (cultura), în final el preferă să le identifice cu cea de-a doua (ideologia), apreciată ca fiind mai potrivită pentru a delimita teritoriul conceptului de bază şi preferabilă, totodată, prin dinamismul caracteristic componentelor sale, termenului de „structuri mentale" (denotînd, potrivit autorului, o construcţie totalmente inertă). Alte elemente, cum ar fi cele specifice psihologiei sociale, sînt asociate de Hervé Martin aceluiaşi înţeles atribuit mentalităţilor, dar fără a li se acorda o însemnătate specială. Ceea ce face, de fapt, autorul, este un simplu joc terminologic, fără consecinţe de ordin semantic. El nu lămureşte şi nici nu face mai precis conţinutul noţiunii luate în discuţie, ci doar îl simplifică, ocolind în mod deliberat tot ceea ce nu aparţine componentelor „clare", „conştiente", ale conceptului (Hervé Martin, *Mentalités médiévales, XI^e – XV^e siècles*, Paris, P.U.F., 1996, p. 5-11). Aidoma istoricului francez, Rolf Reichardt consideră, de asemenea, că mentalităţile pot fi cel mai bine înţelese prin raportarea lor la conceptul de ideologie, cu care împart aceeaşi funcţie de „control" cultural, aceeaşi capacitate de a exprima conformismul şi de a deforma imaginea realităţii, dar, totodată, şi aptitudinea de a accelera integrarea şi stabilitatea socială (*«Histoire des mentalités» – eine neue Dimension der Sozialgeschichte am Beispiel des französischen Ancien Régime*, „Internazionales Archiv der deutschen Literatur", 3, 1978, p. 132). O altă încercare de conceptualizare,

Apare, aşadar, tot mai limpede astăzi, după atîtea încercări de conceptualizare şi tot atîtea eşecuri de a ajunge la consens în privinţa unui înţeles general al termenului[30], că,

---

apropiată de a lui Hervé Martin, dar, de astă dată, cu un accent mai pronunţat pe factorul cultural este şi aceea propusă de Aaron J. Gourevitch, potrivit căruia mentalitatea presupune, esenţialmente, un *„echipament intelectual comun şi specific"*, un *„cadru psihologic împărtăşit de* [toţi] *membrii unei societăţi date"*, legaţi prin aceeaşi cultură, graţie căreia *„ajung să perceapă şi devin conştienţi de mediul lor ambiant, natural şi social, precum şi de ei înşişi"*. Impresia că autorul înţelege prin „mentalitate", cel puţin în cîteva din laturile ei, un produs sau – la rigoare – un „modus operandi" al conştiinţei clare apare confirmată atunci cînd el scrie că *„valul haotic şi eterogen de percepţii şi impresii este convertit de conştiinţă într-o mai mult sau mai puţin ordonată pictură a lumii, care îşi pune amprenta pe întreaga comportare umană"* (*cf. Historical anthropology and the science of history* in idem, *Historical anthropology of the Middle Ages*, p. 4). În acelaşi sens, Patrick H. Hutton consideră că „mentalităţile" – avînd, după opinia sa, afinităţi evidente cu demersuri ţinînd de istoria intelectuală – nu reprezintă altceva decît „numele de cod" pentru ceea ce numim în mod obişnuit *cultură*, dar nu aceea a elitelor sau personalităţilor, la care se limitase tradiţia „idealistă" a istoriei culturale, inaugurată de Burckhardt şi Huizinga, ci a omului „mediu", ignorat de cercetările de acest tip (*op. cit.*, *loc. cit.*, p. 237-238). Opinia sa este întrutotul împărtăşită şi de Carlo Ginzburg, care propune ca substitut al „mentalităţilor" acelaşi concept, judecat de el mult mai în măsură a evidenţia stratificările sociale complexe şi relaţiile dintre grupuri, decît celălalt, căruia i se reproşează insensibilitatea faţă de nuanţe şi diferenţieri, determinată de o prea mare generalitate (*op. cit.*, p. 20; *v.* în acelaşi sens şi Peter Schöttler, *Mentalités, idéologies, discours. Sur la thématisation socio-historique du «troisième niveau»* in Alfred Lüdtke (éditeur), *Histoire du quotidien*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1994, p. 77).

[30] Acest exces de conceptualizări generează adesea efecte diametral opuse celor urmărite. După cum bine a observat Y[vette] Conry, ambiguitatea noţiunii de „mentalitate" este provocată nu numai de nedeterminarea ei cronică, ci, în ultima vreme este chiar sporită de o *„supradeterminare"* de sensuri, care o fac, *ipso facto*, *„suspectă pentru istoricul conceptelor ştiinţifice"*. *„Specificarea...noţiunii de mentalitate rămîne deci* – scrie autoarea – *a fi făcută, pentru a* [se] *cîştiga* [astfel] *precizia prin care* [ea] *îşi va dovedi rezistenţa internă...şi instrumentalitatea efectivă"* (*Combats pour l'histoire des sciences: lettre ouverte aux historiens des mentalités*, „Revue de Synthèse", 3ème Nos 111-112, 1983, p. 369-371). Pe de altă parte, această imprecizie semantică tinde a se eterniza şi ca urmare a existenţei în aproape fiecare limbă de circulaţie europeană, a unei pluralităţi greu de stăpînit de sinonime care, deşi reuşesc întrucîtva să delimiteze cîmpul referenţial al noţiunii, nu fac decît să îndepărteze şi mai mult perspectiva unei caracterizări unanim acceptabile. Pe lîngă exemplele deja evocate în legătură cu terminologiile alternative (*v. supra*, n. 24 *sqq*), cele relative la echivalenţele diferite ale noţiunii în idiomurile de pe continent merită de asemenea amintite. Dacă în limba franceză, bunăoară, „mentalitatea" este adesea redată prin expresii cum ar fi: „stare de spirit", „manieră/mod de gîndire", „habitudini/atitudini mentale" etc., engleza – care întrebuinţează *„mentality"* foarte rar şi cu un înţeles cu totul diferit de cel prezumabil – preferă sinonimul „atitudine", spre deosebire de italiană, unde termenii echivalenţi (*stato d'anima*, *attegiamenti*, *comportamenti*, *abitudini mentali*) sînt, putem bănui, în majoritatea lor, decalcuri franceze. Limba germană foloseşte frecvent cuvîntul eponim (*Mentalität*), dar îi asociază şi alte vocabule (*Denkgewonheiten*, *Denkformen*, *Denkhaltungen*), care îi particularizează mai bine conţinutul (pentru detalii, *v.* Gerd Tellenbach, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 18). Neclaritatea provine însă şi de la termenul-matrice (de origine latină) al „mentalităţii", *mens*, care descrie dispoziţii cognitive, eti-

mai mult (sau mai puţin!) decît o direcţie istoriografică bine conturată, istoria mentalităţilor reprezintă mai curînd un nou principiu sau un nou fel de a privi trecutul („*un domeniu de interes şi sensibilitate*", cum scrie Jacques Revel[31]), care, chiar dacă nu a reuşit să se autodefinească în chip convenabil, a inspirat, în schimb (poate tocmai de aceea), multe demersuri fecunde (antroplogia, lingvistica istorică etc.), infinit mai precise prin suportul lor tematic şi îndreptarul metodologic utilizat. Acest fapt incontestabil confirmă o mai veche încheiere a lui Jacques Le Goff – îmbrăţişată şi de Georges Duby[32] – potrivit căreia tocmai irepresibila opacitate a termenului a constituit, de fapt, sursa inepuizabilelor sale sugestii de explorare. Această imprecizie nu anulează însă, departe de aşa ceva, utilitatea operaţională a conceptului. Căci, dacă în epoca în care s-au diferenţiat de istoria economică şi socială, delimitînd, cum vom vedea, un cîmp din ce în ce mai larg de investigaţie, „mentalităţile" au avut menirea, în pofida unei neclarităţi evidente încă de pe atunci, de a evoca, unificîndu-le, nenumăratele aspecte ce structurau versantul clar-obscur al socialului, fără a se contopi însă, din punct de vedere semantic, cu acesta, actualmente aceeaşi noţiune aduce cercetării servicii la fel de folositoare, acoperind sub mantia-i uneori prea largă o varietate tot atît de mare a formelor de „civilizaţie"[33], cu toate că, între timp, multiplicitatea acestora a devenit încă şi mai derutantă, prin continua specializare a cunoaşterii. În spiritul unui faimos concept, teoretizat odinioară de Thomas Kuhn, dar în sensul pe care i l-a atribuit, mai aproape de noi, Ioan Petru Culianu[34], s-ar putea spune şi despre „mentalităţi" (cu tot cu domeniul lor de interes şi formele de expresie care le caracterizează) că reprezintă, în fond, o *paradigmă*, din care s-au desprins mai multe direcţii, devenite, treptat, epistemologii independente. Este, cu siguranţă, şi motivul pentru care definiţia noţiunii rămîne încă atît de dificilă, orice conceptualizare în materie fiind, invariabil, copleşită de anvergura domeniului analizat.

---

ce şi afective, aflate *simultan* într-o legătură imposibil de disociat în părţile sale componente (*v.* în acest sens, Ulrich Raulff, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 9-10, 17 (n. 10).

[31] Jacques Revel, art. *Mentalités* in *Dictionnaire des sciences historiques*. Publié sous la direction de André Burguière, Paris, 1986, p. 450.

[32] Jacques Le Goff, *Les mentalités: une histoire ambiguë*, *loc. cit.*, *passim*; Georges Duby, *La rencontre avec Robert Mandrou et l'élaboration de la notion d'histoire des mentalités* (entretien avec Philippe Joutard) in *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou*, Paris, 1985, p. 34. Aceeaşi opinie şi la Gerd Tellenbach, *op. cit.*, *loc cit.*, p. 11-30.

[33] Termen pe care, nu întîmplător, a doua generaţie a „Analelor" l-a asociat titulaturii revistei.

[34] Spre deosebire de Kuhn, pentru care „paradigma" reprezintă un model implicit, prezent într-un sector particular al ştiinţei (*cf. The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962; *v.* şi ediţia a doua, în limba română: *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1999), Culianu o asociază unui *Weltbild*, integrînd totalitatea concepţiilor explicite şi implicite despre lume, care există într-o anumită epocă. Paradigma epistemologică, în sensul atribuit termenului de Thomas Kuhn, face şi ea parte din acest *Weltbild*, exercitînd asupra sa – consideră savantul român – *„o influenţă profundă"* (Ioan Petru Culianu, *Histoire à l'envers, histoire à l'endroit. Quelques reflexions quasi-épistémologiques sur l'œuvre de Mircea Eliade*, „Revue des Études Roumaines", XVII-XVIII, Paris-Iaşi, 1993, p. 233, n. 9).

Problema este, cu siguranță, extrem de serioasă și cu atît mai greu de rezolvat, cu cît rigorile cărora trebuie să li se conformeze soluționarea ei corectă nu sînt doar exclusiv tematice (ținînd, adică, de abilitatea de a face ca definiția noțiunii să reflecte *toate* aspectele potențial asociate conceptului major), ci și metodologice. Într-adevăr, cum să definești o noțiune în așa fel încît să indici și epistemologiile complementare generate, de-a lungul timpului, de matricea ei? Cum să împaci concizia obligatorie a oricărei conceptualizări, cu varietatea și diversitatea ireductibilă a componentelor termenului ce trebuie, în cazul de față, lămurit? Unica posibilitate pare a fi, prin urmare, și aici, doar una pur *descriptivă*, capabilă, prin enumerarea particularităților conceptului analizat, a-i sugera, puțin cîte puțin, și sensul. Este metoda întrebuințată de mulți dintre cei care s-au confruntat cu dificultatea definirii mentalităților, succesul ei relativ confirmîndu-i cu prisosință utilitatea[35].

Repertorierea acestor caracteristici[36] trebuie, în mod obligatoriu, să înceapă prin sublinierea faptului că mentalitățile (înțelese ca un ansamblu de reprezentări, credințe, convingeri, imagini dominante etc., situate la limita dintre conștient și inconștient, asociate atitudinilor, conduitelor și practicilor care le exprimă[37]) sînt, întotdeauna, *colective*, indiferent dacă cei ce le redau aparțin aceleiași civilizații, culturi și societăți sau, la un nivel mult mai restrîns, fac parte din același grup social. De regulă, extrem de *stabile*, nefiind afectate de schimbări bruște (afară de anumite cazuri-limită, se înțelege), ele constituie legătura cea mai rezistentă dintre individ și colectivitate, supraviețuind, fie și rezidual, inclusiv în cazurile de exil sau expatriere. Nu este, de aceea, o exagerare să se spună că mentalitățile sînt un adevărat filtru prin care fiecare din noi privește și interpretează lumea, o formă apriori a cunoașterii (după o celebră expresie kantiană), care ne modelează pînă într-atît stările sufletești și chiar reacțiile fizice, încît, nu de puține ori,

---

[35] Michel Vovelle, de pildă, caracterizează noțiunea și „istoria" care se ocupă de ea ca pe un „concentrat" al *„atitudinilor, comportamentelor și reprezentărilor colective inconștiente"* (*op. cit.*, p. 10), ceea ce, pînă la urmă, constituie tot o încercare de definiție. Alți autori (ca Georg Iggers) înțeleg prin „mentalități" *„atitudini, comportamente și expresii de viață"* sau (precum Rolf Reichardt) le consideră o fi, descriindu-le prin excludere, *„mai mult decît obiceiuri de viață, moravuri și trebuințe* [specifice] *și nu doar simple reflectări ale raporturilor socio-economice"*, dar, oricum, mai vagi, mai lipsite de contur și mai rudimentare decît ideologiile, de care nu pot fi, însă, complet separate (Georg Iggers, *Die Tradition der Annales in Frankreich: Geschichte als integrale Humanwissenschaft* în idem, *Neue Geschichtswissenschaft*, München, 1978, p. 91 *sq.*; *v.* și ediția în limba engleză, *New Directions in European Historiography*. Revised edition, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut, 1984, p. 43-80; Rolf Reichardt, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 131).

[36] Pentru toate informațiile care urmează, una din cele mai sistematice analize (cu toate că „psihologizantă" în exces) este de aflat la Gaston Bouthoul, *Les mentalités*, Paris, P. U. F., 1971, p. 11 *sqq. V.* și Rolf Reichardt, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 132-134. O analiză critică extrem de pertinentă a considerațiilor lui Bouthoul se găsește la Volker Sellin, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 567-568.

[37] Sau, potrivit definiției lui Patrick H. Hutton, ca „structuri" prin care se reflectă și se manifestă aceste reprezentări, credințe, convingeri etc., unde „structurile", înțelese ca forme de regularizare ale activității mentale, sînt atît imaginile estetice și codurile lingvistice, cît și riturile religioase și obiceiurile care predomină într-o societate sau un grup (*op. cit.*, *loc. cit.*, p. 238).

actele care par a contraveni modului nostru (şi al semenilor noştri apropiaţi) de a fi sau de a privi lumea pot provoca inhibiţii organice şi respingeri viscerale. Ele se definesc, astfel, pe bună dreptate, ca cele mai ireductibile elemente care diferenţiază tipurile de civilizaţie şi, totodată, ca *„sinteza dinamică şi vie a fiecărei societăţi"* [38], determinînd comportamentele, gîndurile şi creaţiile tuturor membrilor acesteia. Altfel spus, mentalităţile reprezintă un substitut al specificităţii. Indiferent de limbajul (ştiinţific sau cotidian) prin care se exprimă, ele reflectă întotdeauna, la nivel conceptual, necesitatea de a explicita anumite circumstanţe *particulare*, adică ideile, credinţele, prejudecăţile unei societăţi, ale unui grup sau ale unei epoci, definite prin caracteristici distincte şi recurente[39].

Colective şi relativ stabile fiind, mentalităţile *nu sînt, însă, şi omogene*. În cadrul aceleiaşi societăţi, la nivelul tuturor mediilor şi grupurilor sociale coexistă şi supravieţuiesc, întotdeauna, nenumărate „resturi" care, oricît de profunde şi latente ar fi, ies cîteodată la suprafaţă, cu precădere în situaţii excepţionale (războaie, epidemii, catastrofe, calamităţi etc.), cînd ţesuturile sociale par, dintr-o dată, să cedeze. În astfel de cazuri, prezenţa unor mari mulţimi provoacă ceea ce mai mulţi specialişti numesc un efect de contagiune mentală, nivelul general al atitudinilor şi comportamentelor tinzînd a se regla spontan, pe ideile şi impulsurile cele mai elementare sau „primitive". Din unghiul psihologiei comune, se poate spune că mentalităţile reziduale definesc nu numai colectivităţile umane, ci şi pe fiecare membru în parte, situaţiile-limită evocate sau cazurile individual relevante, suscitînd, şi la acest nivel, reacţii contrare „normelor" comune.

În mod obişnuit, însă, cînd asemenea situaţii lipsesc, mentalităţile se manifestă în şi printr-o serie de *cadre permanente* (sau *structuri funcţionale* foarte generale ale vieţii mentale), proprii, indiferent de timp şi spaţiu, tuturor grupurilor sociale, singura lor variabilă fiind aceea a conţinutului, marcat de amprenta epocii. Aceste cadre nu se dezvoltă în mod egal, între ele ivindu-se, adeseori, multiple decalaje şi defazări, generatoare, pînă la restabilirea echilibrului social, de grave contradicţii şi convulsii. Cel dintîi este cadrul *„cosmologic"*, constituit din ansamblul cunoştinţelor experimentale şi deductive, dialectice şi interpretative specifice unei societăţi, referitoare la reprezentarea lumii, a fiinţelor şi lucrurilor, la geneza şi relaţiile specifice respectivei societăţi, altfel şi mai pe scurt spus, reprezentative pentru modelul de inteligibilitate care predomină într-o colectivitate dată. *Fenomenele* şi *comportamentele religioase* fac, de asemenea, parte din seria acestor cadre, regăsindu-se în asociaţie atît cu domeniul „cosmologic" (de vreme ce explicaţiile referitoare la originile, crearea şi cauzele prime ale Universului sînt fundamentale în orice religie), cît şi cu *morala* (asociată şi ea structurilor funcţionale). Formele lor generale de expresie (sentimentul proximităţii supranaturalului, riturile de reverenţă faţă de divinităţi, noţiunile de dedicaţie şi renunţare, sacrificiul, penitenţa şi păcatul, consacrarea, sacerdoţiul etc.) sînt, cu variaţii de sens şi conţinut, comune tuturor epocilor şi colectivităţilor umane, rămînînd practic neschimbate în alcătuirea lor de bază.

[38] Gaston Bouthoul, *op. cit.*, p. 11 *sqq.*

[39] G.E.R. Lloyd, *Demystifying mentalities*, Cambridge University Press, 1990, p. 15 *sqq.*, 137.

Categoriile vieții sociale nu sînt, nici ele, străine de aceste cadre, prezența lor fiind sesizabilă în orice tip de societate. *Sacrul* și *profanul*, de pildă, se numără, din acest punct de vedere, nu numai printre cele mai importante, dar și printre cele mai generale, întrucît nu există „univers", în sensul cel mai larg al cuvîntului (fie acesta și laicizat, ca cel modern), care să nu le fie, într-un fel, subsumat. Conținutul lor, desigur, poate împrumuta, de la o epocă la alta, chipuri diferite. Forma lor „paradigmatică" supraviețuiește, însă, constant. *Valorile* și *ierarhiile* se înscriu, de asemenea, în categoriile menționate. Dacă cele dintîi sînt legate fie de utilitate, fie de muncă, fie de raritate, fie – în sfîrșit – de convingerea unanimă în capacitatea lor de a satisface trebuințele tuturor, ierarhiile, în ceea ce le privește, reprezintă, invariabil, expresia unor criterii precise, fiecare din palierele lor comportînd prerogative foarte precise. Una din caracteristicile de bază ale oricărui sistem mental este tocmai maniera în care sînt concepute ierarhia socială și modul ei de recrutare. În timp ce societățile arhaice sînt dominate de ierarhii ereditare, cele moderne sau aflate în pragul modernității tind să se reorganizeze în funcție de merit, fără a exclude, însă, criteriul precedent, pe care, chiar dacă la început îl combat, după aceea, tacit, îl asimilează. *Identitatea* și *alteritatea* (sau, în cuvintele obișnuite, categoria de prieten și dușman) constituie alte două componente ale vieții sociale și nu dintre cele mai neînsemnate. După cum s-a observat de nenumărate ori, nu există mentalitate colectivă dintre structurile căreia să lipsească noțiunile de „apropiere" empatică sau de inamic desemnat. Pe cît de „simpatetice" față de cei aidoma lor, pe atît de refractare sînt, în general, grupurile umane față de cei diferiți prin credințe, rasă, limbă și obiceiuri, pe care îi supraveghează atent și, nu de puține ori, îi persecută. Agresivitatea dirijată (adică derivarea impulsurilor distructive spre „ținte" exterioare) face parte din arsenalul „reactiv" al oricărei colectivități, fiind, potrivit opiniei mai tuturor specialiștilor, o piesă esențială a echilibrului ei psihologic. Se cuvine, totuși, precizat că asemenea erupții nu sînt inevitabile și nici nu constituie în mod necesar expresia purei alterități. Cel mai adesea, ele au o cauză precisă, fiind determinate fie de complexe de culpabilitate, de sentimente de inferioritate sau de stări difuze de eșec, fie de nevoia compensatorie de a sfida, suscitată tot de inferioritate. Determinările fenomenului sînt, așadar, deosebite de complexe, interzicînd simplificările.

Particularitățile distinctive ale conceptului de „mentalități colective" nu sînt radical diferite de cele proprii orizontului istoriografic pe care ele îl definesc. Dacă ar trebui să identificăm succint cîteva din caracteristicile domeniului, acestea ar fi următoarele: accentul pe atitudinile (predispozițiile) colective și mai puțin pe cele individuale, preferința arătată atît expresiilor non-verbale, inconștiente, ale spiritului, cît și modului de funcționare a așa-zisei „rațiuni cotidiene", în defavoarea (dar nicidecum prin excluderea) rațiunii conștiente, în fine – și, poate, mai ales – interesul constant nu doar pentru *conținutul*, ci și pentru *structura* formelor elementare sau elaborate ale gîndirii, pentru metafore, simboluri etc., altfel spus, pentru modul *cum* gîndesc oamenii, nu numai pentru *ceea ce* gîndesc ei. Prin toate aceste însușiri, istoria mentalităților se deosebește net de

alte contribuţii consensuale, şi, aşa-zicînd, mai tradiţionale la istoria intelectuală (cum ar fi *istoria ideilor*, după modelul american sau german), apropiindu-se în schimb de antropologia socială, ceea ce ar putea autoriza redenumirea ei, tot mai frecvent întrebuinţată astăzi, în cele mai recente explorări în domeniu, de *antropologie istorică* (la rigoare, *antropologie istorică a ideilor*)[40].

Sensibilitatea faţă de domeniul definit prin însuşirile mai sus enumerate nu a aşteptat timpurile noastre pentru a găsi un prilej de a se manifesta[41]. Interesul stîrnit de mentalităţi (nenumite, firește, astfel) este vizibil încă din Antichitate şi Evul Mediu, sub forma sentimentului difuz că între diversele popoare şi comunităţi există „ceva" ce le diferenţiază şi opune, conferindu-le, totodată, o autenticitate deplină. Pentru a ne convinge, este suficient să recitim comentariile lui Tacitus despre viaţa şi obiceiurile vechilor germani sau nenumăratele relatări din sursele greceşti şi, mai tîrziu, bizantine, referitoare la „barbarii" din vecinătate: vom regăsi în ele, fără excepţie, conştiinţa unor opoziţii psihologice şi morale ireductibile, generatoare, nu rareori, de grave conflicte[42]. Mai aproape de noi, în secolul al XVIII-lea, ideea caracterului istoric al psihologiei umane (devenită, între timp, un loc comun al gîndirii) i-a inspirat lui Voltaire, care avusese deja prilejul să-i experimenteze utilitatea în celebrul *Essai sur les mœurs* (1756), proiectul unei ample istorii a spiritului[43], care, dacă ar fi ajuns să fie scrisă, nu ar fi fost altceva – putem bănui – decît prima încercare de situare diacronică a mentalităţilor, potrivit specificului fiecărei epoci. Montesquieu, de asemenea, pare a fi atribuit predispoziţiilor psihologice o funcţie explicativă importantă, judecînd după legătura cu valoare determinantă pe care o stabileşte filosoful între „mentalitate" (numită de el *„spirit"*) şi diferitele forme de guvernare[44].

---

[40] După opinia lui Peter Burke, această mutaţie terminologică este cu atît mai justificată, cu cît „istoria mentalităţilor" ocupă un „spaţiu" conceptual situat undeva între o istorie a ideilor precis definită şi o istorie socială, relativ lesne de caracterizat, legîndu-le printr-un soi de „punte" imaginară, care o pune pe prima la adăpost de primejdia de a eşua într-o istorie intelectuală (spirituală), ruptă de social, ferind-o, totodată, pe cea de-a doua de ispita de a se separa de formele gîndirii (*cf. Stärken und Schwächen der Mentalitätsgeschichte* în Ulrich Raulff (Hg.), *op. cit.*, p. 127, 128.

[41] Enumerarea completă a textelor referitoare la geneza şi evoluţia preocupărilor pentru mentalul colectiv şi la istoria mentalităţilor, în genere, ar fi aici nu numai fastidioasă, ci şi inutilă. Reperele teoretice esenţiale în această privinţă se regăsesc în *Bibliografia* finală a prezentei cărţi.

[42] Repertorierea, fie şi selectivă, a textelor care oglindesc această antinomie este aici imposibilă. Pentru edificare, este deajuns să semnalăm studiile Hélènei Ahrweiller, autoare care şi-a dedicat problemei alterităţii o bună parte din prestigioasa-i carieră ştiinţifică.

[43] Georges Duby, *Histoire des mentalités*, *loc. cit.*, p. 939.

[44] Montesquieu înţelegea prin „spirit" (*esprit*) o anumită predispoziţie psihologică – diferită după tipul de stat –, capabilă de a declanşa şi orienta procesele politice. Dacă în regimul de tip monarhic, bunăoară, spiritul dominant este, potrivit filosofului, onoarea, care încurajează autovalorizarea individului, regimului republican, în schimb, îi este specifică virtutea politică altruistă, în timp ce despotismul supravieţuieşte doar prin spaima pe care o cultivă în supuşii săi (*L'esprit des lois…*, *apud* Volker Sellin, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 595).

A fost nevoie de amara experiență a primului război mondial și de mutațiile sale consecutive (nu mai puțin traumatizante), pentru ca ceea ce pînă atunci fusese doar o virtualitate inconsistentă să împrumute, pentru întîia dată, o ipostază concretă. Acest lucru nu s-a întîmplat însă imediat și nu pe de-a-ntregul, desigur. De asemenea, istoria mentalităților nu a adoptat, în această primă fază, nici terminologia, nici utilajul conceptual de mai tîrziu. Începutul ei, însă, *acum* a fost făcut, două tipuri de condiționări influențîndu-l.

Cea dintîi – și poate cea mai importantă – a fost condiționarea de context. Pentru a o înțelege, se cuvine să ne reamintim că, pînă la Marele Război, intelectualul european, dar și omul obișnuit – ambii încorporînd deopotrivă spiritul raționalist al Luminilor și credința aproape religioasă a acestuia în progres – se formaseră într-un tip de cultură, în cadrul căruia convingerea în superioritatea civilizației occidentale și, corelativ, viziunea „ascensională" asupra devenirii, considerată a avea ca resort principal dezvoltarea, iar ca finalitate „mai binele", constituiseră piesele esențiale. Nutrită, fatalmente, de această paradigmă, istoria a fost, în consecință, imaginată și ea în ipostaza unui mers rectiliniu spre progres și modernitate, civilizația europeană a secolelor XIX-XX fiind concepută – nici nu se putea altfel – drept încarnarea sa cea mai reușită. Urmarea acestei concepții nivelatoare a fost, între altele, și constituirea unei viziuni anacronice asupra trecutului – un trecut în care contemporanii căutau să surprindă nu particularitățile ireductibile și varietatea diferențelor, ci doar configurațiile „anticipative" ale prezentului, fie în forma similitudinilor de eforturi, concepții și idei, fie în aceea, integratoare, a unui „spirit" uman imuabil.

Izbucnirea primului război mondial și evenimentele care i-au succedat au ruinat din temelii acest edificiu. Zdruncinate în credința lor aproape mistică în progres și în binefacerile științei și ale tehnicii, sceptice în privința superiorității civilizației moderne asupra tuturor celorlalte civilizații și, pe de altă parte, nemairecunoscînd istoriei vreun sens și refuzînd să mai vadă în societățile străvechi tot atîtea etape ale unei evoluții „programate", generațiile postbelice au renunțat și la prejudecata unei naturi umane universale, pe care se fondase pînă atunci cultul progresului irezistibil. Din această nouă imagine a unei umanități diverse în timp și spațiu și, deopotrivă, din sensibilitatea descoperită pentru tot ceea ce constituia *diferență* (încurajată să se manifeste de noile cercetări asupra societăților așa-zis primitive) s-a născut, atunci, interesul pentru ceea ce mai tîrziu avea să primească denumirea de mentalități colective[45].

Al doilea factor care le-a condiționat apariția a fost de ordin epistemic. Determinînd o asemenea răsturnare a gîndirii, criza civilizației occidentale, care i-a inspirat lui Oswald Spengler una din cele mai pesimiste analize din cîte se cunosc, a trebuit, în mod necesar, să pună sub semnul întrebării și statutul disciplinei prin care se exprimase, în plan științific, optimismul ontologic din deceniile precedente: istoria. Contestarea ei vehementă, atît ca posibilitate cognitivă, cît și din unghiul scientismului riguros pe care pretindea că-l încarnează a devenit, în epoca imediat următoare anului 1918, cu atît mai îngrijorătoare, cu cît istoricii înșiși resimțeau un inconfort sporit în raport cu o modalita-

[45] Philippe Ariès, *L'histoire des mentalités* în *La Nouvelle Histoire*, p. 420-422.

te de a o practica (aceea pozitivistă), nu doar din ce în ce mai distantă faţă de noile realităţi şi aşteptări ale timpului, dar şi total inadecvată în comparaţie cu metodologia celorlalte discipline umaniste (etnologia, economia, filosofia şi, mai ales, sociologia – regina ştiinţelor), mult mai bine situate din punct de vedere instituţional şi mai apreciate de mediile intelectuale ale vremii. Răspunsul lor a fost dublu: el a constat, mai întîi, din lărgirea simţitoare a cîmpului de investigaţie, prin integrarea unor fapte şi fenomene pînă atunci complet ignorate şi, în al doilea rînd, din reînnoirea metodelor, gîndită – ca un complement natural al noii deschideri tematice – în forma preluării unor demersuri care îşi dovediseră succesul în perimetre învecinate (îndeosebi în economie şi sociologie)[46]. Din aceste sfidări ale epocii şi urmărind să pună în practică exigenţa majoră a relansării epistemologice s-a născut, în 1929, Şcoala „Analelor".

Iniţiativa lui Marc Bloch şi Lucien Febvre – căreia i s-au asociat şi alte personalităţi (Henri Pirenne, Albert Démangeon, Lucien Lévy-Bruhl, Maurice Halbawchs, Johann Huizinga, Norbert Elias, Mario Praz etc.), venite atît din orizontul istoriei, cît şi din perimetrul disciplinelor înrudite, cum ar fi etnologia, sociologia şi psihologia – a avut, judecată retrospectiv, un impact deosebit. Mai mult decît un nou mod de a gîndi şi scrie istoria (care rămîne, în cea mai mare parte, valabil şi astăzi, făcînd din grupul de la Strasbourg şi din revista omonimă şcoala istorică poate cea mai influentă de pe continent în ultimii 70 de ani), ea a generat, în primul rînd, un nou spirit, o atitudine diferită faţă de trecut, nutrită de respectul regăsit pentru diferenţa şi diversitatea umană, dar, nu mai puţin, şi de cultul rigorii ştiinţifice (cîtuşi de puţin străin, de altfel, nici intens criticatului pozitivism). Istoria mentalităţilor, însă, nu s-a particularizat, de la început, în vastul cîmp de cercetare deschis istoriei prin demersul celor doi fondatori. Nici termenul ca atare (cel de „mentalităţi") nu a ajuns imediat a fi utilizat în mod sistematic, continuînd, preţ de cîteva decenii, să rămînă un monopol al etnologilor şi psihologilor, primii care îl introduseseră, la începutul secolului şi după război, în vocabularul ştiinţific[47]. O bună bucată

[46] *Cf.* Roger Chartier, art. *Outillage mental* in idem, p. 449-450.

[47] Lucien Lévy-Bruhl, de pildă, foloseşte, după toate aparenţele, cel dintîi cuvîntul de două ori, la un interval de 12 ani, atribuind mentalităţilor sensul de funcţii culturale dominate de comportamente emoţionale şi prelogice (*cf. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910 şi *La mentalité primitive*, Paris, 1922). Interpretarea etnologului francez (asupra căreia el a revenit, însă, de mai multe ori spre sfîrşitul vieţii – survenit în 1939 – pentru a o nuanţa şi amenda) a exercitat o mare influenţă asupra istoricilor, fiind, în pofida modificărilor care i-au fost aduse de autorul însuşi, preluată fără a i se mai aminti, de cele mai multe ori, sursa. În schimb, termenul, ca atare, a fost multă vreme ocolit de specialişti, inclusiv de cei aparţinînd primei generaţii a „Analelor", preferîndu-i-se alte expresii, precum: *„état d'esprit"*, *„genre de penser"*, *„habitudes de la pensée"*, *„état mental"*, *„condition mentale"*, *„outillage mental"*, *„sensibilité"* ş. a. m. d. Noţiunea începe a fi intens utilizată în cercetările istorice abia de la finele anilor '50, voga ei durînd pînă la începutul celui de-al 9-lea deceniu, cînd declinul conceptului încurajează, cum am văzut, căutarea unor termeni de substituţie mai corespunzători (*cf.* Hans-Henning Kortüm, *op. cit.*, p. 16). Dintre psihologi, Charles Blondel pare a fi printre primii care se referă în 1926 la *„mentalitatea primitivă"*, sintagmă preluată tot cam atunci de Henri Wallon pentru a caracteriza mentalitatea copilului. Această extrem de semnificativă comparaţie este mai importantă decît pare, nu numai pentru că ea confirma, încă o dată, teoria de acum clasică a evoluţiei stadiale şi a progresului liniar (zdruncinată de izbucnirea primului război mondial şi de evenimentele ulterioare, dar nesupusă, încă, în mod serios, unui examen critic), dar şi întrucît, postulînd că procesul de „civilizare" (*recte* de moderni-

de timp, atît cuvîntul, cît și domeniul s-au confundat cu ceea ce „analiștii" numeau dimensiunea economică și socială a istoriei, singura, după opinia lor, capabilă de a suplini carența de anvergură a disciplinei și de a-i sublinia vocația redescoperită a înnoirii. Aceasta nu înseamnă, totuși, că Bloch și Febvre nu au intuit perfect valoarea instrumentală a noțiunii de „mental colectiv" sau că au rămas insensibili la implicațiile sale teoretice. Dimpotrivă, chiar *ei* au fost primii în a lansa investigații în această direcție, numai că au făcut-o, așa-zicînd, „pieziș", împrumutînd „traseele" deja verificate și, firește, doar instrumentele care existau. Atras mai cu seamă de *psihologie*, a cărei influență intelectuală extraordinară, la începutul secolului, îi făcuse pe unii istorici francezi s-o considere drept un principiu explicativ primordial, Lucien Febvre a înțeles să se servească de ea pentru a critica îndeosebi istoria ideilor, așa cum era aceasta practicată în epoca sa. Reproșîndu-i închiderea în dezbateri abstracte și atemporale, precum și inconsistența unei grile de lectură care se încăpățîna să ignore realitățile psihologice de odinioară, obsedată fiind doar de filiația culturală a operelor și ideilor, autorul *Religiei lui Rabelais* îi opunea un alt fel de istorie, pe care astăzi am numi-o contextuală, preocupată de condițiile sociale din care luaseră naștere aceste opere și idei, precum și de influența lor asupra faptelor de cultură. Nu era vorba aici, contrar aparențelor, de postularea unui determinism social: ceea ce urmărea, de fapt, Lucien Febvre să demonstreze era faptul că sistemul cultural al unei epoci, nefiind independent de împrejurările imediate, ci parte integrantă a unei rețele mai ample de fapte sociale dinamice și interactive, trebuia perceput nu în apropiere, ci în ireductibila sa distanță față de propriile noastre norme și valori, aceasta fiind singura metodă susceptibilă de a-i asigura o înțelegere adecvată. Valabilă pentru fenomenele culturale, această condiționare era cu atît mai adevărată pentru *psihologia* personajelor trecutului, care, potrivit istoricului francez, trebuia analizată nu prin prisma reperelor prezentului (ceea ce ar fi introdus riscul unui grav anacronism), ci, dimpotrivă, ca parte integrantă a unei conștiințe colective mai largi și – mai ales – ca un set de expresii istoric determinate, corelate cu normele de conduită și valorile epocii respective. „*Trei serii de anchete* – conchidea, în acest sens, Lucien Febvre – *il vor ocupa rînd pe rînd pe psiholog. El va trebui mai întîi să cerceteze ceea ce omul datorează mediului său social: psihologie colectivă. Apoi* [va trebui] *să se întrebe ce anume datorează omul propriului său organism: psihologie specifică sau psiho-fiziologie. În sfîrșit* [el va trebui] *să studieze ceea ce cutare ființă umană datorează particularităților individuale, fiziologiei sale, hazardului propriei structuri, accidentelor vieții sale sociale: psihologie diferențială. În bună logică, de altfel, cea din urmă nu va trebui să intervină decît după apro-*

---

zare) a societății parcurge același drum ca al ființei umane, trecînd de la un stadiu „primitiv", prelogic și gregar, la unul modern și complex, ea oferea viitorului un model convingător al transformării mentalităților, pe care specialiștii domeniului l-au respectat o vreme, în chip riguros (pentru acest aspect, v., *inter alia*, Michael A. Gismondi, *„The gift of theory": a critique of the «histoire des mentalités»*, „Social History", volume 10, 2, 1985, p. 217-218). În pofida circulației sale restrînse și a unui rost inițial limitat (de a desemna comportamente neglijate de analiza culturală), termenul are totuși meritul de a fi schițat încă de pe atunci (anii '20) posibilitatea unei abordări a trecutului și prezentului social dintr-un unghi antropologic, invitînd, astfel, tendențial, la recunoașterea unor realități multă vreme ignorate drept obiecte legitime ale culturii (Jacques Revel, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 450).

fundarea celorlalte două... Adevărat pentru psihologia actuală [acest demers] *este cu atît mai mult* [astfel] *pentru psihologia retrospectivă. Altfel spus, pentru psihologia istorică*".

Referindu-se, în altă parte, la personalităţile celui de-al XVI-lea veac, cărora le-a consacrat trei biografii excepţionale[48], tot el scria că „*un om* [al secolului respectiv] *trebuie să fie inteligibil în raport nu cu noi, ci cu contemporanii săi*". Toate aceste cerinţe, transmutate ulterior în principii de bază ale istoriei mentalului colectiv, au devenit astăzi un loc comun în mai toate studiile de gen[49].

Cîtuşi de puţin indiferent la sugestiile psihologiei, Marc Bloch a preferat, însă, avantajele *sociologiei*, cercetătorii actuali intuind în această diferenţă semnul unei anumite divergenţe între cei doi istorici în privinţa modului de a înţelege noţiunea de mentalitate[50]. *La société féodale* (vol. I-II, Paris, 1939) reprezintă, în acest sens, un exemplu concludent de angajare hotărîtă într-un tip de istorie definit în deceniile următoare drept antropologic, care, alături de psihologia istorică prefigurată de cărţile lui Febvre a inaugurat încă o cale proprie istoriei mentalităţilor. Dintre cercetările de început, consensuale

---

[48] *Un destin. Martin Luther*, Paris, 1928; *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle...* (şi ediţia în limba română citată *supra*, n. 9); *Autour de l'Heptaméron. Amour sacré, amour profane*, Paris, 1952 (studiu al cărui personaj central este Marguerite de Navarre).

[49] Lucien Febvre, *Histoire et psychologie* în idem, *Combats pour l'histoire*, Paris, 1965, p. 207-220 (citatul din paragraful precedent se găseşte la p. 212). De asemenea, Volker Sellin, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 562-563.

[50] *Cf.* Jacques Revel, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 450-453; André Burguière, *De la compréhension en histoire*, p. 129-130; idem, *The Fate of the History of the Mentalities in the Annales*, „Comparative Studies in Society and History", volume 24, n° 3, July 1982, p. 424-437. Acelaşi text a apărut şi în limba franceză, sub titlul *La notion de «mentalités» chez Marc Bloch et Lucien Febvre: deux conceptions, deux filiations*, „Revue de Synthèse", 3^ème^ série, N^os^ 111-112, 1983, p. 333-349. Divergenţa dintre fondatorii „Analelor" pare a fi mers chiar pînă la un dezacord făţiş (trecut însă sub tăcere de continuatorii celor doi, din dorinţa de a nu le întuneca imaginea mitică a personalităţii), cum o arată recenziile critice ale lui Febvre la cartea colegului său, *La société féodale*, apărute în tomurile II şi III din 1940 şi 1941 ale „Analelor" (intitulate atunci „Annales d'histoire sociale"). Pentru biograful lui Luther şi exegetul lui Rabelais, preferinţa arătată de Marc Bloch unghiului sociologic de analiză (incriminat de Febvre drept „*o formă seducătoare de abstracţie*") şi dimensiunii colective a faptelor de civilizaţie evacua, practic, din reconstituirea istorică nu numai individualul, ca atare, ci – odată cu el – şi orice posibilitate de explorare a fenomenelor psihologice – singurele, după opinia sa, apte de a înlesni o adevărată înţelegere a trecutului şi a rolului jucat de personalităţile sale emblematice. Deosebirea de vederi dintre fondatorii „Analelor" (care nu a afectat, însă, nici o clipă relaţia lor de prietenie şi strînsă colaborare, rămînînd totodată, pentru posteritate, extrem de grăitoare pentru străduinţa constantă a celor doi de a accede la o metodă cît mai comprehensivă de restituţie istorică) se explică prin dubla moştenire intelectuală de la care se recomandau amîndoi. Dacă prima dintre aceste două surse – revista „Année Sociologique", fondată de Émile Durkheim – fusese orientată cu precădere, cum însuşi titlul o sugerează, de principiile sociologice de cercetare, privilegiind noţiunea de „subiect colectiv" şi metodele cantitative, cealaltă, în schimb – faimoasa „Revue de Synthese Historique", întemeiată de Henri Berr – continua să manifeste o nedisimulată preferinţă pentru individual şi particular, explicînd prin ele transformările sociale generale. Bloch şi Febvre au publicat atît în una, cît şi în cealaltă, dar s-au simţit atraşi de ele în chip diferit (pe larg despre această chestiune şi despre deosebirea de perspectivă menţionată, la André Burguiere, *The Fate...*, *loc. cit.*, *passim*; idem, *La notion de «mentalités»...*, *loc. cit.*, p. 337 *sqq*).

cu cele subscrise de corifeii „Analelor" și cel puțin la fel de importante pentru individualizarea treptată a mentalului colectiv ca domeniu autonom de explorare se mai cuvin semnalate aici și cele ale lui Georges Lefebvre[51], Erwin Panofsky[52] și Norbert Elias[53], devenite astăzi referințe clasice în domeniu.

Impulsul dat de Marc Bloch și Lucien Febvre, istoriei mentalităților, contribuțiile de aceeași natură ale colaboratorilor lor au fost, negreșit, importante, dar nu îndeajuns de hotărîtoare pentru a favoriza „decolajul" imediat al acestui nou tip de istorie. Anii războiului și perioada de dezorganizare care le-a urmat au mai întîrziat, o vreme, procesul. După 1945, mentalitățile au continuat, încă un timp, „mariajul" lor cu istoria economică și socială, evoluînd pe aceleași coordonate pe care fuseseră înscrise începînd cu 1929. Treptata lor individualizare, atestată, între altele, de două cărți celebre ale lui Robert Mandrou[54], s-a produs după 1960, cîteva serii de factori explicînd-o. Mai întîi, a fost in-

[51] Autor al faimoasei *La Grande Peur*, Paris, 1932 – *„istorie exemplară* – cum s-a spus – *a unui zvon gigantic"* (*cf.* Jacques Revel, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 450-453).

[52] *Cf. Architecture gothique et pensée scholastique*, Paris, 1967 (reeditare).

[53] *Cf. La civilisation des mœurs*, Paris, 1976 (de asemenea o reeditare în versiune franceză a unui volum apărut în germană în perioada interbelică sub titlul *Über den Prozess der Zivilisation*).

[54] *Introduction à la France moderne, 1500 – 1640. Essai de psychologie historique*, Paris, 1961 și *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, 1968, ambele continuînd – fapt cît se poate de grăitor și interesant, totodată – nu direcția de cercetare inaugurată de Marc Bloch (care avea să fie valorificată mai tîrziu), ci pe aceea a lui Lucien Febvre. Dacă primul dintre aceste studii este, așa-zicînd, „static", reconstruind, cu ajutorul unor materiale disparate (scrisori, memorii, jurnale zilnice, tratate de educație etc.), dar organizate în serii, profilul psihologic al păturilor franceze „mijlocii" din secolul al XVII-lea, caracterizate – conchide autorul – prin hipersensibilitate, agresivitate și religiozitate, cel de-al doilea, întemeiat, de asemenea, pe o metodă cantitativă de tratare a surselor – adevărată garanție de „scientism" la vremea aceea, în istoriografia franceză – dar privilegiind, în schimb, un unghi „dinamic" de analiză arată cum s-a depreciat în Franța veacului respectiv credința în cultele și practicile „demonice", sub impactul unui raționalism din ce în ce mai evident, adoptat ca reper axiologic îndeosebi de elitele sociale și intelectuale ale timpului. Optînd pentru un asemenea tip de explorare, Robert Mandrou angaja istoria mentalităților, bineînțeles fără s-o știe, pe calea viitoarei disoluții prin dispersie, conținută, de altfel, *in nuce*, după cum am văzut, în însăși opera „părinților fondatori" (pentru evaluarea celor două cărți menționate, *v.* comentariile lui Rolf Reichardt, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 135-136). Este interesant, totuși, de observat în context că, în aceeași perioadă, mai exact între cele două volume ale lui Robert Mandrou, apărea încă un studiu, astăzi aproape uitat, pe care autorul său, istoricul german E. Maschke – unul din puținii care, la vremea respectivă, a folosit cuvîntul „mentalitate" – a crezut, nu întîmplător, de cuviință să-l publice în limba franceză: *La mentalité des marchands européens au moyen âge*, „Revue d'histoire économique et sociale", 42, 1964, p. 457 *sqq.* Acest fapt sugerează că prioritatea istorică a specialiștilor francezi în explorarea acestui domeniu nu este indiscutabilă, chiar dacă traducerea în franceză a textului este, ea însăși, grăitoare: tipărit în idiomul german, un asemenea studiu risca să fie, pentru confrații lui Maschke, totalmente irelevant. Numai pentru istoricii francezi putea avea el o semnificație precisă. Pe de altă parte, cît de puțin uzitat era atunci cuvîntul eponim ne-o arată, între altele, și explicațiile care i-au fost asociate de autor în cuprinsul studiului său: pentru istoricul german, cercetarea mentalității negustorilor europeni nu însemna un studiu al comportamentului lor obiectiv, ci *„al ideilor pe care*

teresul istoricilor pentru domeniul inedit al demografiei, care făcuse şi ea parte, pînă atunci, din tipul de istorie practicat de Febvre şi Bloch. Statisticile referitoare la densitatea populaţiei, la creşterile sau stagnările ei, precum şi ceea ce lăsau ele să se întrevadă în privinţa unor fenomene asociate „curbelor" constatate au îndreptat atenţia generală spre un ansamblu de probleme extrem de interesante şi cu totul nebănuite, cum ar fi atitudinile şi comportamentele în faţa vieţii şi a morţii, practicile contraceptive, *planning*-ul familial etc., care reclamau o cît mai grabnică şi atentă, explorare[55]. Drept urmare, studiile despre familie, moarte, sexualitate, criminalitate sau delincvenţă s-au înmulţit, începînd cu deceniul 7, în paginile revistelor de specialitate (şi, mai ales, ale „Analelor", firește), cu rezultate deosebit de concludente. Au mai contribuit la acest interes pentru faptele mărunte de viaţă şi, în general, pentru tot ceea ce începuse a contura domeniul distinct al mentalităţilor colective şi decolonizarea accelerată din anii '60 (care a consolidat interesul deja marcant pentru societăţile extraeuropene), o anumită valorizare nostalgică a trecutului[56] din unghiul structurilor organice ale vieţii sociale (inspirată de sentimentul unei îndepărtări din ce în ce mai iremediabile de „origini", indus de prefacerile moderne) şi, tot pe atît, transformările instituţiilor universitare din Franţa, care, ca şi în primele decenii ale secolului, i-au confruntat pe slujitorii muzei Clio cu exigenţa reînnoirii metodologice şi conceptuale pentru a asigura disciplinei lor competitivitatea necesară în raport cu celelalte ştiinţe umaniste (lingvistica, etnologia, sociologia), mai rapide în a se adapta la schimbare[57]. Aportul structuralist a fost, din acest ultim punct de vedere, salutar, atît pentru că a îngăduit reinterpretarea radicală a mai vechiului concept de „mentalitate primitivă" (considerat de Claude-Lévy Strauss ca exprimînd un mod de gîndire comparabil, prin complexitate, cu cel modern, chiar dacă fundamental diferit de acesta), cît şi pentru că a oferit numeroase şi fecunde sugestii tematice şi metodologice, graţie cărora istoricii (îndeosebi medieviştii) au putut înţelege mai bine semnificaţiile profunde ale ritualurilor şi structurilor de rudenie. Binecunoscutul studiu al lui Lévy-Strauss (*Les structures élémentaires de la parenté*, 1948) a avut, din acest unghi, o contribuţie decisivă, inspirînd, aidoma cărţilor lui Marcel Mauss, multe cercetări ulterioare. Pe de altă parte, plasticitatea însăşi a noţiunii de „mentalitate" i-a asigurat, chiar în con-

---

[aceştia] *le aveau despre ei înşişi şi despre meseria lor"*. „Mentalitatea" mai era caracterizată de E. Maschke, în acelaşi context, drept *„conştiinţă subiectivă"* (pentru alte detalii, *v.* Gerd Tellenbach, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 15).

[55] Printre cele mai timpurii reflecţii referitoare la corelaţiile dintre fenomenele demografice şi cele mentale se numără şi aceea a lui Jacques Dupâquier, sugestiv intitulată *Démographie et psychologie des peuples*, „Revue de psychologie des peuples", 23, 1968, p. 342-345. O bibliografie exhaustivă privitoare la studiile demografice cu inferenţe la faptele de mentalitate, publicate la finele deceniului al 7-lea şi în prima parte a celui următor, se găseşte la Rolf Reichardt, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 138-141.

[56] Semnificativă în acest sens este cartea lui Peter Laslett, sugestiv intitulată *The World We Have Lost*, a cărei primă ediţie datează, deloc întîmplător, de la începutul anilor '70.

[57] Roger Chartier, *Le monde comme représentation (Redéfinition de l'histoire culturelle)*, „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations", n° 6, 1989, p. 1506.

diţiile unei utilizări şi conceptualizări încă şovăielnice[58], un succes ştiinţific surprinzător, înlesnindu-i nu numai propensiunea interdisciplinară, dar şi inserţia ca termen de referinţă, explicit sau nu, în studii cu o tematică din ce în ce mai diversă. Aceasta, cu atît mai mult cu cît noua istorie a mentalităţilor, acum pe deplin constituită, a ieşit după 1970 din spaţiul francez, devenind un „bun" de circulaţie mult mai largă. Studiile semnate în spiritul acestui tip de istorie de Carlo Ginzburg, Claudio Carozzi şi Natalie Zemon Davis, de Keith Thomas şi Julio Caro Baroja, de Mirko D. Gremek şi Bronislaw Geremek, precum şi mai aproape de noi, de Rolf Sprandel, Peter Dinzelbacher sau Klaniczay Gábor sînt, din acest punct de vedere, grăitoare. Ele nu sînt, însă, şi singurele.

În ce a constat, însă, în mod concret, contribuţia acestor studii şi a celor subscrise de specialiştii francezi la reînnoirea discursului istoric din ultimele trei decenii? Ce a adus, de fapt, nou, ne-am putea şi noi întreba, reluînd o mai veche interogaţie a lui Alexandru Duţu[59], istoria mentalităţilor în orizontul istoriografic contemporan, deopotrivă sub raportul temelor, al viziunii de ansamblu şi al metodelor de lucru?

Sugerat, mai întîi, ca pură virtualitate de insatisfacţia faţă de un model de cercetare (cel pozitivist) mult prea îngust şi inadecvat în raport cu noul climat postbelic, încurajat, ulterior, să se individualizeze ca urmare a unui soi de reacţie de apărare faţă de „noua" (devenită între timp vechea) istorie economică şi socială, ameninţată, ca şi defunctul pozitivism, de o excesivă ariditate, recursul la noţiunea de mental colectiv a avut în primul rînd drept rezultat impunerea unei noi perspective asupra trecutului, atentă la complexitatea realului şi respectuoasă faţă de varietatea şi diversitatea ipostazelor umanului. Pînă la apariţia noului model de cercetare propus de Şcoala de la „Annales", explorarea comprehensivă a trecutului fusese instinctiv ghidată – cum am şi arătat deja – de preocuparea de a decela în evenimentele istorice şi, cu deosebire, în conduitele actorilor lor doar ceea ce era de natură a le *apropia* de prezent şi a le face *inteligibile* sub raportul atitudinilor şi al motivaţiilor subiacente. Nu era vorba, în acest demers, de o denaturare prin anacronism a realităţilor de odinioară, cît de expresia unei predispoziţii inconştiente şi permanente a spiritului uman de a se raporta la alteritate, indiferent de formele şi complexitatea acesteia, din unghiul exclusivist al propriilor valori şi categorii interpretative. Acest proces de asimilare prin „traducere", altfel spus, de absorbţie hermeneutică a diferenţelor – cîtuşi de puţin reprobabil, de altfel – nu constituia un demers propriu doar şcolii tradiţionale de gîndire, ale cărei metode şi concepţii îşi propuseseră reprezentanţii

[58] Este extrem de interesant de constatat că într-un text din 1968 semnat de Louis Trénard termenul de "mentalităţi" apare în total numai de 2-3 ori (o dată – fapt semnificativ! – chiar în titlu), în rest fiindu-i sistematic preferaţi o serie întreagă de înlocuitori (cum ar fi: „pasiuni", „credinţe", „subconştient colectiv", „psihologia istorică a profunzimilor", „istoria socială a ideilor, credinţelor şi sentimentelor" etc.), care se referă fie la conţinutul domeniului, fie la ansamblul ca atare, atunci cînd încearcă să-l definească (*cf. L'histoire des mentalités collectives: les livres – bilan et perspectives*, „Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine", XV, octobre-décembre 1968, p. 690-704). Acest lucru contrastează frapant cu frecvenţa cu care Georges Duby utiliza conceptul, încă din 1961, în sinteza sa, deja semnalată (*v. supra*, n. 4). Pentru ocurenţa sporadică a termenului în această perioadă, *v.* şi *supra*, n. 54, studiul citat al lui E. Maschke.

[59] *Ce aduce nou istoria mentalităţilor?*, „România Literară", XIII, nr. 14 (3 aprilie), 1980, p. 20.

„noii istorii" să le combată. Mai curînd, se cuvine să constatăm aici un obicei vechi de cînd lumea, consubstanţial cu însăşi cercetarea şi cu atît mai natural, cu cît pornea de la premisa – nedeclarată, dar perfect rezonabilă – a unei „constante antropologice", prezentă, ca atare, în toate epocile şi la toate personajele. Or, ceea ce, între altele, a fost definitiv ruinat de istoria mentalităţilor – care s-a asociat, astfel, factorilor de context subliniaţi mai înainte (primul război mondial, criza postbelică etc.) – a fost tocmai această credinţă aproape religioasă în existenţa unei naturi umane invariabile. În locul identităţii, „noua istorie" a atribuit cercetării drept obiectiv fundamental – urmînd şi în această privinţă modalităţile de a proceda ale etnologiei – înregistrarea sistematică a *diferenţelor*, propunînd astfel o înţelegere radical nouă a trecutului, nu prin similitudinile sale cu prezentul, ci în ireductibila sa înstrăinare[60]. Louis Trénard a sesizat foarte bine, în urmă cu aproape trei decenii, importanţa acestei mutaţii de accent, atunci cînd a scris că *„mişcarea preţurilor, ritmul crizelor monetare, recensămintele socio-profesionale"* nu trebuiau lăsate să ajungă *„divinităţile tiranice şi exclusiviste ale istoriei"*. *„Nu putem* – observa el în continuare – *să ignorăm toate surprizele emoţionale, tragice şi frumoase ale vieţii, toate neregularităţile sale, care rezultă din libertatea şi caracterul fecund al spiritului sau din întîmplări... Departe de a fi numai guvernare a mecanicului şi numărului, istoria trebuie să admită* [şi] *acest patetic"*. *„Oamenii* – nota mai departe istoricul – *sînt puşi în mişcare de raţiune într-o măsură variabilă, cu mult mai mult de interese şi încă şi mai mult de pasiuni şi credinţe, fără a mai vorbi de subconştientul colectiv, a cărui putere este de neevaluat"*. *„Supravieţuieşte* – încheia el – *în comportamentul oamenilor o parte de inaccesibil, de ireductibil, de ilogism"* [61]. Or, tocmai aceste elemente, pe care tradiţionala istorie economică şi socială risca să le ignore, trebuiau, în concepţia sa, aduse la lumină. Ceea ce, de altfel, s-a şi întîmplat.

Urmarea acestui demers – care se cuvine interpretat drept încă o contribuţie majoră a noţiunii de mental colectiv la primenirea istoriografiei contemporane – a fost extinderea cîmpului de cercetare al istoricului, într-o măsură pe care nimeni, iniţial, nu ar fi anticipat-o. Începînd cu anii '60, dar mai ales odată cu primii ani ai deceniului următor, interesul din ce în ce mai susţinut al specialiştilor pentru noul domeniu a impus cu rapiditate subiecte inedite de anchetă, cum ar fi regimul muncii, familia şi viaţa familială, atitudinile faţă de vîrstă, educaţie şi sexualitate, sensibilităţile în faţa morţii, dar şi dimensiunea culturală a regimului alimentar, problema igienei şi a maladiilor, nenumăratele ipostaze ale marginalităţii, delincvenţa, criminalitatea etc., fiecare asociindu-şi, deopotrivă, şi un utilaj metodologic specific, ceea ce i-a grăbit desprinderea de ansamblu şi individualizarea ca domeniu independent de cercetare. Era firesc ca această derivă tematică (nici astăzi încheiată şi care a făcut ca istoria mentalităţilor să ajungă a îngloba, după cum i s-a reproşat, aproape orice[62]) să facă din ce în ce mai improbabilă nu numai clarificarea

---

[60] Un comentariu pertinent al acestei mutaţii (caracterizată de autor printr-o sintagmă deosebit de expresivă: *die Fremdheit der Vergangenheit*) este de aflat la Hagen Schulze, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 260.

[61] Louis Trénard, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 691-692.

[62] Constatarea îi aparţine lui Hervé Coutau-Bégarie, unul din cei mai neînduplecaţi critici ai „Şcolii Analelor" (*cf. Le phénomène «nouvelle histoire». Grandeur et décadence de l'école des Annales*, Paris, Économica, 1989, 2ème édition, p. 161).

conceptuală a noțiunii tutelare (precum am văzut), dar și delimitarea însăși a orizontului de interes al acestui tip de istorie, actualmente practic pulverizat într-o infinitate de direcții. Pînă a nu se ajunge aici (cu efectele care de care va fi vorba deîndată), a fost o vreme (în anii '70), cînd un anumit consens tematic-descriptiv a părut a se schița printre comilitonii francezi ai istoriei mentalităților, nu numai în sensul privilegierii ca obiect de studiu a colectivului în raport cu individualul, a impersonalului față de conștient, a psihologicului în dauna intelectualului și a automatismelor în favoarea elaboratului, dar și ca opțiune deliberată pentru cele mai spontane și obișnuite forme colective de expresie, considerate drept subiecte apte de a unifica toate demersurile în acest domeniu. *„Nivelul istoriei mentalităților* – scria în epocă Jacques Le Goff, evocînd acest acord printr-o formulă expresivă – *este cel al cotidianului și automaticului, este ceea ce scapă subiecților individuali ai istoriei, întrucît le dezvăluie conținutul impersonal al gîndirii, este* [tot] *ceea ce au în comun Cæsar și ultimul soldat al legiunilor sale, Ludovic cel Sfînt și țăranul de pe domeniile sale, Cristofor Columb și marinarul* [care îi conduce] *caravela"* [63]. În același spirit, Robert Mandrou – și el un apropiat al grupului de la „Annales" – atribuia istoriei mentalităților drept obiectiv *„reconstituirea comportamentelor, expresiilor și tăcerilor care pun în lumină concepții despre lume și sensibilități colective..."* [64], în consonanță cu Paul Veyne care, mai lapidar – dar și mai memorabil, totodată – considera că datoria celui care cerceta acest domeniu era de a se interoga chiar și asupra a ceea ce părea de la sine înțeles (sau, potrivit chiar cuvintelor autorului, *„s'étonner de ce qui va de soi"*)[65], întrucît creațiile intelectuale cele mai elaborate și conștiente nu puteau fi – după opinia lui – corect înțelese decît prin raportare la mecanismele și modalitățile de reprezentare a lumii și la tipurile cele mai spontane de conduită, împreună cu care formau un ansamblu ce nu putea fi „tratat" decît ca totalitate. Or, tocmai acest cuvînt, „totalitate", a fost, o bună bucată de timp, pînă spre finele actualului deceniu, desemnat să ilustreze înțelesul canonic, pe care adepții francezi ai istoriei mentalităților s-au străduit să-l asocieze cîmpului lor de studiu, nu doar din dorința de a-i justifica imprecizia conceptuală și de a găsi o explicație mai comodă pentru indistincția sa tematică, dar și cu intenția vădită de a legitima vocația hegemonică a disciplinei istorice însăși, amenințată, ca și în trecut, de concurența celorlalte științe sociale. Interpretarea istoriei mentalităților ca o „istorie totală"[66], după modelul structuralist, deosebit de influent în anii '60 – '70 printre intelectualii „Hexagonului" și în conformitate cu o mai veche sugestie a lui Marc Bloch[67], avea în vedere nu numai conținutul domeniului (mai precis, pretenția de a armoniza atît individualul, cît și colectivul, conștientul și inconștientul, structuralul și con-

---

[63] Jacques Le Goff, *Les mentalités: une histoire ambiguë*, *loc. cit.*, p. 80.

[64] Robert Mandrou, *L'histoire des mentalités* in *Encyclopædia Universalis*, vol. 8, Paris, 1968, p. 436.

[65] *Apud* André Burguière, *L'anthropologie historique* in *La Nouvelle Histoire*, p. 59.

[66] Sau, potrivit caracterizării lui Michel Vovelle, ca o *„disciplină bulimică"*, *„predispusă a-și anexa, fără complexe, părți întregi din istorie: religioasă, literară, a ideilor,...folclorul și o întreagă dimensiune a etnografiei..."* (*op. cit.*, p. 11).

[67] *Cf. Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, A. Colin, 1977. Istoricul afirmase aici că toate fenomenele sociale sînt, în esenta lor, fenomene mentale.

juncturalul, marginalul şi generalul etc.[68]) ori metodologia interdisciplinară pe care susţinătorii săi se străduiau s-o experimenteze. Ceea ce se înţelege aici prin „totalitate" echivala de fapt cu ambiţia de a formula o „explicaţie ultimă" a faptelor şi fenomenelor, fără vreo alternativă comparabilă prin complexitate şi profunzime. *„Istoria mentalităţilor* – nota în acest sens Alphonse Dupront – *este o istorie totală nu pentru că mentalul ar fi totul, ci pentru că fiecare lucru conduce la mental. Mentalităţile* – continua el – *constituie, în fond, substanţa* [însăşi] *a istoriei; iar a face istorie înseamnă implicit a face istoria mentalităţilor"* [69]. Cîţiva ani mai tîrziu, Jean Glenisson se făcea ecoul aceleiaşi opinii, atunci cînd scria că *„istoria mentalităţilor apare, în definitiv, ca o istorie totală şi* [ca] *o explicaţie ultimă* [a faptelor], *urmărind să încorporeze observaţiile istoricilor artei şi ai literaturii, depăşind economicul şi socialul şi profitînd de pe urma tuturor categoriilor de surse"* [70]. Exemple ca acestea sînt nenumărate, putînd fi culese din scrierile epocii, practic la tot pasul.

Nu întîmplător, de aceea, propensiunea spre globalitate a istoriei mentalităţilor a generat răsfrîngeri mai ample decît cele de ordin strict tematic (la care ne vom referi puţin mai tîrziu) şi nu doar în forma interdisciplinarităţii metodologice (de care, de asemenea, ne vom ocupa). Ea a schimbat deîndată şi în mod radical însăşi noţiunea de *izvor istoric*, deschizîndu-i un orizont de semnificaţii de o amploare fără precedent. Nimic nu putea fi, din acest punct de vedere, pentru specialistul în domeniul mentalului colectiv, lipsit de relevanţă: nici tradiţionalele scrieri, apreciate de erudiţia pozitivistă, nici oralitatea, nici registrul acustic (muzica) şi imaginile figurative, nici structura vocabularului ori repertoriul imaginarului, pus, uneori, pe această cale, în lumină. Tot ceea ce constituia, în anchete de acest gen, o potenţială sursă de interes a fost într-un fel sau altul mobilizat pentru a configura o perspectivă a trecutului cît mai ingenioasă cu putinţă. Aceasta nu înseamnă, firește, că izvoarele au fost tratate nediferenţiat sau că nu ar fi existat şi în acest domeniu anumite surse privilegiate. Documentele care furnizau informaţii despre comportamentele paroxistice sau marginale dintr-o societate, de pildă, s-au bucurat, frecvent, de o binemeritată întîietate, tocmai ca urmare a capacităţii lor de a lumina, prin insolitul conţinutului, mentalităţile comune. Documentele literare şi artistice, precum şi nenumăratele acte de cancelarie au fost, de asemenea, adeseori preferate, prin aptitudinea lor de a indica nu numai reprezentările sociale dominante, ci şi locurile comune (*topoi*) din gîn-

---

[68] Ceea ce, după cum prea lesne se poate observa, distona flagrant cu predispoziţia simultană a teoreticienilor domeniului de a-şi defini materia cu precădere prin raportare la factorul colectiv şi la elementele psihologice cele mai profunde (impersonalul, automatismele etc.; *v. supra*). Asemenea contradicţii nu au fost, nici în trecut, nici astăzi, rare la practicanţii istoriei mentalităţilor, justificînd numeroasele acuze de inconsistenţă (şi chiar de incoerenţă) care le-au fost aduse.

[69] Alphonse Dupront, *D'une histoire des mentalités*, „Revue Roumaine d'Histoire", IX, n° 3, 1970, p. 381. De asemenea, Alexandru Duţu, *Ce aduce nou istoria mentalităţilor?*, *loc. cit.*, p. 20.

[70] *Cf. Tendances, méthodes et techniques nouvelles de l'histoire médiévale* in „Actes du 100e Congrès National des Sociétés Savantes 1: Tendances, perspectives et méthodes de l'histoire médiévale", Paris, 1977, p. 21. *V.* şi Otto Gerhard Oexle, *Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und höhen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens* in František Graus (Hg.), *op. cit.*, p. 72. De asemenea, Hagen Schulze, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 259.

direa unei epoci. Arhivele private, apoi (testamentele, inventarele, actele notariale, contractele de căsătorie etc.) au constituit şi ele, de-a lungul timpului, surse demne de cel mai mare interes, fiind cu atît mai intens utilizate pentru reconstituirea dimensiunii umane a trecutului[71], cu cît, spre deosebire de multe altele, se pretau şi unui tratament *cantitativ*, apreciat de studioşii mentalităţilor drept una dintre cele mai convingătoare garanţii de autenticitate. În general, însă, cercetările consacrate mentalului colectiv au încercat, fără excepţie, să exploateze tot ceea ce era, în mod rezonabil, accesibil.

În pofida rezultatelor notabile pe care le-a prilejuit – prea multe şi prea diverse pentru a fi măcar amintite aici – ambiţia globalizantă a istoriei mentalităţilor s-a dovedit, însă, cu trecerea timpului, tot mai iluzorie. Departe de a ajunge la explicaţia ultimă închipuită iniţial de fervenţii ei admiratori şi, încă şi mai puţin, capabilă de a mobiliza întregul instrumentar metodologic şi documentar reclamat de o astfel de cercetare, dimpotrivă, ea a instilat domeniului pe care pretindea să-l circumscrie o imprecizie tot mai mare, pierzînd finalmente partida (admiţînd că ar fi avut vreodată şanse s-o cîştige) în faţa compartimentării din ce în ce mai accentuate a acestuia[72]. A devenit astăzi tot mai

---

[71] Jacques Le Goff, *Les mentalités: une histoire ambiguë*, *loc. cit.*, p. 85-87; Alexandru Duţu, *Sources, Dynamics, Structures, Explanations of Change*, „Revue des Études Sud-Est Européennes", XVIII, nº 4, 1980, p. 558; idem, *Ce aduce nou istoria mentalităţilor?*, *loc. cit.*, p. 20-21.

[72] După cum pe bună dreptate a observat în urmă cu mai bine de un deceniu Lynn Hunt, acest proces accelerat de fragmentare este, în cazul special al istoriei mentalităţilor, reflexul degradării a însăşi paradigmei „Analelor", minată, cu începere din anii '80, de îndoiala crescîndă faţă de propriile-i postulate şi de o dispersie din ce în ce mai greu de controlat a domeniilor sale de interes. La originea acestei evoluţii, cercetătoarea americană situează o discrepanţă de accent, sesizabilă în chiar „zestrea genetică" a Şcolii: obsesia fondatorilor revistei şi a urmaşilor lor de a-şi reconstrui disciplina pe o *metodologie* de natură a-i conferi prestigiul unei ştiinţe nu şi-a asociat – cum ar fi fost normal – şi o *concepţie* bine închegată a cercetării, articulată pe o analiză sistematică a schimbării, conflictului şi rupturii, aptă de a da seamă de procesualitatea istorică. În loc ca metoda să fi fost elaborată pornindu-se de la o viziune clară asupra trecutului, precaritatea acesteia a lăsat libertate deplină unor nenumărate experimente şi interogaţii, nesubordonate însă unui proiect de ansamblu. În absenţa focalizării cercetării pe o concepţie a evoluţiei istorice, metoda a devenit un soi de fetiş, cu rezultatul substituirii vechiului pozitivism, incriminat de Bloch şi Febvre, printr-unul nou, e drept, ceva mai elaborat, dar, pînă la urmă, esenţialmente acelaşi (*cf.* Lynn Hunt, *French History in the Last Twenty Years: The Rise and Fall of the Annales Paradigm*, „Journal of Contemporary History", vol. 21, Nº 2, 1986, p. 209-225). Pentru a ţine, însă, dreapta măsură, se cuvine totuşi să observăm că treptata importanţă dobîndită în istoriografia franceză de ansamblul compzit de strategii de investigaţie cunoscut sub numele de „istorie a mentalităţilor" a fost nu numai un simplu reflex, ci şi un catalizator al procesului de fragmentare, în măsura în care, prin însăşi natura sa, acest domeniu extrem de vast era ostil oricărei concepţii ordonatoare. Să mai adăugăm că interpretarea cercetătoarei americane poate fi, la rigoare, considerată corectă, doar dacă exceptăm din cuprinsul ei viziunea istorică braudeliană, care a dominat cu autoritate mişcarea de la „Annales" timp de mai multe decenii şi, pe de altă parte, dacă uităm (ceea ce este imposibil) că istoricii francezi, privilegiind *metoda* în dauna *teoriei*, îşi manifestau în fond, putem bănui, neîncrederea faţă de angajamentul ideologic al oricărei viziuni asupra trecutului care – precum marxismul – s-ar fi dovedit, finalmente, aducătoare de prejudicii sub raportul credibilităţii rezultatelor. După cum a

limpede nu numai faptul că sinteza în istoria mentalităţilor este, practic, imposibilă din cauza materialului enorm pe care ar trebui să-l organizeze. În egală măsură, însă, chiar şi identificarea unui cîmp propriu de referinţă pare actualmente, multora, din ce în ce mai greu de realizat, mai ales în condiţiile pluralismului haotic postmodern, generat de compromiterea tuturor filosofiilor globale. Ceea ce odinioară era recunoscut doar din vîrful buzelor, şi anume, că la adăpostul istoriei mentalităţilor se ascund uneori direcţii şi orientări de cercetare extrem de diverse, termenul însuşi de „mentalitate" fiind cîteodată nevoit să adopte nume de împrumut[73], nu mai este acum negat de nimeni: domeniul mentalului colectiv a fost şi rămîne prea vast şi eterogen pentru a îngădui o delimitare specifică, fiind imposibil de asemănat, în această privinţă, cu orizonturile tradiţionale de interes, cum ar fi istoria politică, istoria economică sau aceea a culturii[74], care au şansa de a se reconfigura tocmai fiindcă sînt – sau par – mai „lizibile". Aidoma „frumoasei fără trup" din poveste sau – şi mai bine – ca o adevărată „fata morgana", mentalul – atît ca noţiune, cît şi ca substanţă – pare a fi în chip din ce în ce mai stăruitor interpretat doar ca ceea ce *transpare* din faptele concrete examinate de celelalte „istorii" sau din atitudinile, reprezentările, conduitele şi opiniile colective, investigarea asumîndu-şi tot mai hotărît condiţia „intervalului", fără a se putea decide în încheierile sale, între subiectiv şi obiectiv, analiză şi interpretare, cantitativ şi calitativ ori identitate şi alteritate. Înseamnă, oare, acest lucru că el este de-a pururi condamnat să rămînă în limburile conceptelor clar-obscure? În ciuda încercărilor care încă se mai fac de a-i salva dimensiunea totalizatoare şi de a-l prezenta ca pe o formă de unificare a realului[75], este din ce în ce mai clar astăzi că unica sa şansă de a *supravieţui* printr-un grad superior de precizie constă în abandonarea holismului pe care l-a inspirat atîta vreme, în favoarea unor modele mai restrînse de interpretare, pe potriva paradigmei timpului nostru. Această necesitate, pentru care Alain Boureau a pledat printre primii încă de la finele deceniului trecut[76], nu presupune doar o simplă schimbare metodologică. Ea implică, deopotrivă, şi o mutaţie epistemică, din moment ce nu demersurile globale, în sine, sînt astăzi cele criticate, cît o anumită concepţie subiacentă lor, tentată să vadă în fiecare societate o *forma mentis* totală, aderînd la

---

remarcat, nu demult, Patrick H. Hutton, *teoria*, proscrisă cu hotărîre de înşişi fondatorii „Analelor", cum o dovedesc, bunăoară, nenumărate pagini din faimoasele *Combats pour l'histoire*, subscrise de Febvre, nu a fost, totuşi, complet disociată de explorarea mentalităţilor, numai că alianţa ei cu investigaţiile concrete s-a realizat *la marginea* sau *în afara* grupului de la „Annales", fiind opera sociologilor şi filosofilor de tipul unui Norbert Elias sau Michel Foucault, autori ai unor modele de interpretare a procesului de modernizare în care elementele „utilajului mental" (riturile, habitudinile, simbolurile şi limbajul) deţin o pondere explicativă substanţială (*cf. op. cit.*, *loc. cit.*, p. 238-260, cu referinţele bibliografice şi comentariile de acolo).

[73] Bunăoară, de Roger Chartier, într-una din contribuţiile sale la dicţionarul „noii istorii" (*cf.* art. *Outillage mental*, *loc. cit.*, p. 452). *V.* şi *supra*, despre terminologiile alternative ale conceptului de „mentalitate".

[74] Opinie împărtăşită, printre alţii, şi de František Graus, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 10, 47-48.

[75] *V.* în acest sens, André Burguière, *De la compréhension en histoire*, *loc. cit.*, p. 129-130.

[76] Alain Boureau, *op. cit.*, *loc. cit.*, *passim* (*v. supra*, n. 23).

aceeași viziune despre lume și avînd impulsuri identice[77]. În consens cu actuala predispoziție a culturii europene de a privilegia atît minoritățile, cît și majoritățile, marginalitatea deopotrivă cu „centralitatea" și obișnuitul în aceeași măsură ca insolitul, cercetările în domeniul mentalului colectiv sînt și ele pe cale de a se reconverti la subiecte punctuale (o biografie, un sistem de practici, un mediu socio-cultural etc.), care, fără a exclude globalitatea în privința unghiurilor de interpretare și a resurselor utilizate, sînt, neîndoielnic, în măsură de a revendica o coerență sporită[78]. Este, de altfel, ceea ce se întrevede actualmente tot mai net în fiecare din fostele sale cîmpuri de investigație, devenite între timp, cum am mai spus, ansambluri tematice și metodologice independente.

Dintre acestea, ***iconografia*** s-a bucurat, în ultimii ani, de un interes deosebit și în creștere, fiind nu o dată considerată a ilustra exemplar actuala deschidere documentară și metodologică a acestui tip de istorie[79]. Faptul nu este întîmplător, dacă nu uităm că, spre deosebire de suportul scris, imaginile – în sensul cel mai larg al cuvîntului – au fost nu numai unul din mijloacele privilegiate de acces la „lumea tăcerii", a satului și vieții populare, dar, tocmai din acest motiv, și intermediarul ideal între diversele nivele culturale proprii societăților tradiționale, mult mai net delimitate decît astăzi. Pe de altă parte, varietatea și bogăția lor pentru fiecare perioadă și epocă istorică au fost, prin ele însele, îndeajuns de stimulative pentru a menține constant interesul pentru acest domeniu, inspirînd cele mai fecunde cercetări.

Momentul decisiv al acestui proces de individualizare se situează, în Franța, la finele anilor '60, avînd drept semne distinctive nu doar interesul sporit pentru dimensiunea colectivă a fenomenului artistic (de unde, pînă atunci, precumpănitoare fusese doar atenția pentru arta elitelor și a esteților) și tendința de a „reciti" dintr-un alt unghi unele teme tradiționale (viața, moartea, paupertatea), ci, mai ales, și infuzia de modele și sugestii metodologice noi, împrumutate de la istoria economică și socială (ca, bunăoară, cantitativul), menite a adăuga la inventarierea și descriptivismul tradițional un plus de rigoare. Cărți de pionierat precum cele ale lui Alberto Tenenti[80] și Pierre Francastel[81] sau, puțin

[77] Hervé Martin, *op. cit.*, p. 24-27.

[78] Despre tendința actuală a direcțiilor desprinse din fosta istorie a mentalităților de a se fragmenta continuu în „micro-istorii", *v. ibidem*, p.343, 455 *sqq.* După opinia autorului, dintre toate aceste subiecte punctuale, genul biografic pare a fi actualmente, în ciuda marilor dificultăți pe care trebuie să le depășească, *„una din căile cele mai sigure pentru reînnoirea istoriei mentalităților și înzestarea ei cu un suflu nou"*, cu condiția de a evita povestirile liniare în favoarea analizelor structurale, interesate de inserția individului în propriul său cîmp social de referință.

[79] Exemplificările care urmează sînt, mai toate, extrase din istoriografia franceză a ultimelor decenii, ceea ce este perfect de înțeles dacă nu uităm că ea a fost aceea care a ilustrat în cel mai înalt grad deschiderea tematică și metodologică de care ne ocupăm aici. Intrate mai tîrziu pe acest făgaș (în ultimul deceniu și jumătate), celelate școli istorice europene (îndeosebi anglo-saxonă și germană) nu au ajuns încă să egaleze (cel puțin cantitativ), producțiile franceze în domeniu. Semnalările care privesc contribuțiile lor în domeniul istoriei mentalităților pot fi consultate în Bibliografia finală.

[80] *La vie et la mort à travers l'art du XVI^e siècle*, Paris, 1952.

mai tîrziu, volumele subscrise de Michel Vovelle[82] şi Georges Duby[83] au jucat, din acest punct de vedere, un rol profund inovator, conferind iconografiei temeiurile epistemologice pe care demersurile „impresioniste" de pînă atunci nu reuşiseră să i le asocieze.

Spectrul tematic şi cronologic acoperit astăzi de studiile dedicate imaginilor artistice şi tipurile de investigaţie pe care acestea le denotă sînt mult prea ample şi diverse pentru a se preta, fie şi provizoriu, vreunei sistematizări oarecare. De altfel, o asemenea încercare nici nu ar avea rost în paginile de faţă, al căror scop, mult mai limitat, priveşte, cum am spus, doar repertorierea domeniilor aparţinînd mentalului colectiv, devenite între timp independente. Dacă ar trebui, totuşi, să identificăm în această masă cîteva linii coerente, am spune atunci că acestea sînt mai uşor sesizabile în privinţa locului de unde porneşte fiecare anchetă şi a cadrului lor de referinţă. Bunăoară, multe cercetări iconografice îşi aleg ca punct de plecare o temă sugerată de un *corpus* masiv de izvoare. Procedînd invers, altele pleacă de la surse (monumentele funerare, de exemplu, sau aşa-numitele *ex-voto*), extrăgînd apoi una sau mai multe serii de date, interpretate din unghiul relevanţei lor pentru mentalul colectiv[84]. Circumscriindu-şi riguros teritoriul, unele anchete se desfăşoară la nivelul unui spaţiu specific (regiune, oraş etc.), ţintind, pe baza inventarului exhaustiv al unor materiale bine reprezentate, la reconstituirea formelor locale ale vieţii religioase[85]. Multe altele însă preferă a selecta unele tipuri bine definite de monumente, a căror evoluţie tematică şi stilistică o urmăresc apoi de-a lungul unei lungi perioade de timp, cu scopul sesizării modificărilor apărute în percepţiile şi reprezentările colective. În fine, o altă categorie se interesează de raportul dintre artist (respectiv operă) şi publicul său, în încercarea de a configura o sociologie a cîmpului estetic. Enumerarea exemplelor ar putea continua.

Multe din aceste demersuri şi-au ales în ultimele decenii drept domeniu de referinţă istoria Evului Mediu, fapt cît se poate de firesc, dacă ţinem cont nu numai de abundenţa surselor, dar şi de semnificaţia – am fi chiar tentaţi să scriem primordialitatea – lor pentru sesizarea dominantelor din reprezentările şi atitudinile colective proprii acestei epoci. Potrivit unui faimos dicton, adesea repetat de predicatorii timpului: *imagines sive libri laicorum*, anchetele iconografice consacrate monumentelor de artă medievală au considerat imaginile, multă vreme, doar ca un dublet impersonal al surselor scrise, interpretîndu-le exclusiv prin prisma capacităţii lor de a *ilustra* – în sensul cel mai pur al termenului – mesajul transmis de cuvinte, de a-l explicita sau rezuma. Studiile despre arta me-

[81] *La figure et le dieu. L'ordre visuel du Quattrocento. Psychologie de la représentation picturale*, Paris, 1967.

[82] Gaby et Michel Vovelle, *Visions de la mort et l'au-delà en Provence du XV^e au XX^e siècle d'après les autels des âmes du Purgatoire*, Paris, 1970.

[83] *Le temps des cathédrales* şi *Saint Bernard. L'art cistercien*, ambele fiind publicate la Paris, în 1976, cea dintîi beneficiind de două ediţii şi în limba română.

[84] Exemplară între multe altele, dar importantă şi pentru că a fost cea dintîi care a inaugurat în istoriografia noastră o asemenea cercetare este cartea lui Pavel Chihaia, *Sfîrşit şi început de ev. Reprezentări de cavaleri la începuturile Renaşterii*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1977 – rămasă, din păcate, fără continuatori în direcţia pe care a indicat-o.

[85] *V.* în acest sens volumul mai sus citat al soţilor Vovelle (n. 82).

dievală semnate cu mai bine de cîteva decenii în urmă de Emile Mâle[86] și Erwin Panofsky[87], impresionante prin informația mobilizată și finețea interpretărilor sînt, din acest unghi, edificatore, iar faptul că ele sînt, ca să spunem așa, „datate", nu le știrbește cu nimic prestigiul, care continuă să fie intact. În consens cu o tendință interpretativă larg împărtășită în epoca în care au scris, ambii autori au văzut în arhitectura Evului Mediu un reflex fidel al marilor construcții intelectuale ale vremii și, nu mai puțin, o transpunere fidelă a reprezentărilor religioase și a principalelor curente devoționale din Occident[88]. Analizele lor, referitoare la raportul dintre „gîndirea scolastică și arhitectura gotică" sau cele menite a sublinia omologiile perfecte dintre structurile fundamentale ale imaginarului religios (Paradis, Infern, Judecata de Apoi) și inferențele lor etice, pe de o parte, și tematica registrelor dispuse pe frontoanele catedralelor, pe de altă parte sînt, de acum, clasice, oglindind o exegeză a fenomenului artistic medieval dintr-un unghi eminamente pedagogic, nu lipsit de relevanță, firește, dar uneori prea restrictiv. Astăzi, cînd asemenea interpretări, fără a deveni de tot desuete, tind să fie dezvoltate și în alte direcții[89], comentariile pe marginea materialelor iconografice lăsate de Evul Mediu se arată din ce în ce mai mult preocupate de „discursul" propriu al imaginilor, de ceea ce lasă să se întrevadă înserierea lor, de condițiile producției artistice în această perioadă și, îndeosebi, de semiologia autonomă a expresiilor figurative, potrivit unui model structural de analiză, care nu mai are în vedere, ca la autorii citați, doar partea „reprezentativă", clară, expresivă a monumentelor de artă, ci, în primul rînd, segmentul lor „ascuns", dezvăluit

---

[86] Îndeosebi *Le sentiment religieux à travers l'art des XIV^e^ et XV^e^ siècles*, Paris, 1925; *L'art religieux au XIII^e^ siècle en France*, Paris, 8^e^ édition, 1948 și *La cathédrale d'Albi*, Paris, 1974.

[87] Între multe altele, faimoasele *Architecture gothique et pensée scholastique* și *L'abbé Suger de Saint Denis* (ambele studii fiind reunite în același volum, tradus și postfațat de Pierre Bourdieu, Paris, 1967; versiunea în limba română a ambelor studii a apărut în 1999 la editura Anastasia, în traducerea Marinei Vazaca, postfața fiind semnată de Sorin Dumitrescu) și *Essais d'iconologie*, Paris, 1967.

[88] „*Or* – scrie în acest sens, cît se poate de elocvent, Emile Mâle – *în timp ce doctorii* [Bisericii] *construiau catedrala intelectuală care urma să adăpostească întreaga Creștinătate, se ridicau catedralele noastre de piatră, care au fost imaginea vizibilă a celeilalte. Evul Mediu a pus aici toate certitudinile sale. Ele au fost, în felul lor, Summae, Oglinzi, Imagini ale Lumii. Au fost expresia cea mai perfetcă care s-a găsit vreodată a ideilor unei epoci*" (*L'art religieux du XIII^e^ siècle*..., p. 59). O interpretare întrutotul identică împărtășește și Erwin Panofsky, cum se poate observa și din conceptul fundamental cu care lucrează autorul: „habitudine mentală" („habitus") – întîlnit și în varianta „forță formatoare de habitudini" (*habit-forming force*) – definit de el ca un ansamblu de scheme inconștiente sau de principii interiorizate, care conferă unitate manierelor de gîndire proprii unei epoci sau perioade, oricare ar fi obiectul acestei gîndiri (pe lîngă lucrările deja citate ale lui Panofsky, *v.* pentru aceeași chestiune și Roger Chartier, *Histoire intellectuelle et histoire des mentalités. Trajectoires et questions*, „Revue de Synthèse", 3^ème^ série, N^os^ 111-112, 1983, p. 282, 285).

[89] Tezele lui Emile Mâle sînt considerate, actualmente, depășite, specialiștii domeniului subliniind tocmai libertatea de expresie a „textelor" figurative, autonomia și, frecvent, preeminența lor în raport cu scrisul (mai ales pentru Evul Mediu; *v.* mai departe, în text).

de modul *cum* sînt realizate imaginile picturale sau sculpturale respective, de efectele lor de perspectivă şi volum, de maniera lor de redare etc. Toate aceste tipuri de demers atestă nu numai un efort metodologic şi conceptual de regenerare în sensul unor interese proprii mult mai pronunţate, dar – prin aceasta – şi o independenţă sporită a studiilor iconografice, pe cale de a se elibera de tradiţionala constrîngere a exigenţelor normative impuse de istoria mentalităţilor, chiar dacă nu încă şi de finalitatea lor[90].

Alături de imagini şi în completarea lor, studierea ***limbajului*** ca fenomen social, îndeosebi din unghiul *semanticii istorice*, adică al istoricităţii sensurilor diferitelor concepte şi expresii a fost încă o cale preferată de acces de care istoricii s-au folosit spre a explora straturile profunde ale mentalităţilor colective. Această alianţă, cîtuşi de puţin anormală, dintre lingvistică şi istorie s-a impus cu atît mai firesc, cu cît o mare parte dintre sursele întrebuinţate pentru asemenea explorări fiind scrise, era nevoie de tratarea lor prin procedee speciale, de „import", apte de a-i conduce pe autori la scopul prestabilit al cercetărilor. În consecinţă, analize precum cele ce vizau deslușirea înţelesurilor singulare sau multiple împrumutate la un moment dat de cuvinte, altele, apoi, privitoare la noile achiziţii lexicale, la grupurilor recurente de cuvinte şi expresiile-cheie din vocabularul unui autor sau al unui ansamblu de scrieri au oferit, în urma unor laborioase tratamente statistice, informaţii preţioase despre substratul mental al unei epoci date, evidenţiindu-i, nu arareori, mutaţiile. Cercetînd din punct de vedere morfologic vocabularul diverşilor autori şi relevînd, în textele lor, frecvenţa termenilor folosiţi, repetiţiile obsesive, selecţiile sau, dimpotrivă, omisiunile, multe investigaţii specifice au delimitat aria anumitor opţiuni culturale, cu semnificaţie mai generală în planul conduitelor colective. La acelaşi rezultat au ajuns şi anchetele preocupate a compara lexicurile particulare cu limba curentă de comunicaţie dintr-o epocă şi, totodată, cu sistemul limbii vorbite sau cele interesate de istoria cărţii în diverse perioade, care, prin analiza semantică a titlurilor, au pus în lumină nu numai tipurile subiacente de apel, dar şi repertoriile tematice menite a suscita, la nivel subliminal, reacţii colective. De asemenea, curiozitatea arătată de alte explorări pentru noţiunile centrale dintr-o perioadă sau epocă şi, pe un plan mai general, pentru fenomenele de îmbogăţire sau de purificare a limbajului, dezvăluite fie de apariţia bruscă a unui grup de termeni noi, fie de dispariţia discretă a celor reziduali a fost de natură a crea, din unghi metodologic, un set infailibil de indicii pentru detectarea schimbărilor la nivelul sentimentelor şi atitudinilor colective, simptomatice, la rîndul lor, pentru procese mai ample, cum ar fi cristalizarea spiritului naţional sau modernizarea[91]. Principiul că-

[90] Pentru cele mai noi evoluţii din domeniul studiilor medievale aplicate iconografiei, *v.* Hervé Martin, *op. cit.*, p. 77-122.

[91] Inventarul textelor dedicate în mod special celor două procese sau al *corpus*-ului care include doar simple referiri la ele din unghiul lingvistic menţionat este mult prea amplu pentru a-şi găsi aici locul, fie şi fragmentar. În privinţa scrierilor din ultima categorie, este deajuns să menţionăm, pentru edificare, excerptele din diverşi autori reunite de C. Leon Tipton în vol. *Nationalism in the Middle Ages*, Holt, Rinehart and Winston, 1972 şi capitolul cu aceeaşi temă din cartea de acum clasică a lui Ernst Hartwig Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, New Jersey, 1952, p. 193 *sqq*, fără a uita, desigur, nici exemplele româneşti ale genului, ca, bunăoară, cărţile lui Alexandru Duţu sau volumul lui Ştefan Lemny, *Ideea de patrie în cultura română*, Bucureşti, Ed. Minerva, 1983 – adevărate puncte de reper în vasta literatură consacrată la noi problemei naţionale.

lăuzitor al tuturor acestor investigații a fost inserția limbajului în contextul lui istoric și social, înțeleasă ca unica modalitate capabilă din punct de vedere metodologic a-i surprinde și desluși sensul metamorfozelor[92].

Apărute cu mult înaintea oricărei cercetări în domeniul mentalului colectiv, cele dintîi explorări în relația dintre limbaj, gîndire și societate datează din anii '20 ai secolului nostru, reprezentate fiind atît de studiile lui C. K. Ogden și I. A. Richards[93], cît și de cele – mult mai cunoscute – ale lui Bronislaw Malinowski, referitoare la problema înțelesului în limbajul primitiv. După 1930, lor li s-au adăugat și cercetările psihologului de origine rusă, Lev Vygotski, preocupate de modalitățile în care ființele umane deprind vorbirea și scrierea și, două decenii și ceva mai tîrziu, contribuțiile lui Benjamin Whorf, elaborate în jurul tezei despre rolul modelator și structurant al limbajului pentru gîndirea unei colectivități umane[94]. Adevăratul decolaj al acestor cercetări a avut, însă, loc cu începere din anii `60, în contextul fervoarei militante suscitate de mișcările feministe și regionaliste, al interesului crescînd pentru cultura orală și, mai ales al dublului impact exercitat de structuralism și „teoria deconstrucției", care și-au găsit în analiza limbajului terenul ideal de manifestare. Configurată de studiile lui Dell Hymes, Joshua Fishman, John Gumperz și ale elevilor lor[95], disciplina de graniță care s-a constituit acum – numită cînd „sociolingvistică" sau „etnolingvistică", cînd „sociologie a limbajului" sau „etnografie a vorbirii (comunicării)", însăși această ezitare terminologică fiind elocventă pentru lenta descoperire a propriei identități – s-a definit, treptat, prin patru postulate fundamentale, sesizabile la toate tipurilor de anchetă care i s-au circumscris, indiferent de varietatea lor tematică și, întrucîtva, metodologică. Cel dintîi, potrivit căruia *grupurile sociale diferite vorbesc sau utilizează un limbaj propriu*, a ajuns a fi formulat de specialiști pe baza studierii mai multor cazuri particulare, cum ar fi, bunăoară, cel al elementului feminin, al cărui limbaj – s-a constat – diferă uneori în mod sensibil de cel masculin, fie prin predilecția sa pentru eufemisme și adjective cu o mai mare încărcătură emoțională, fie printr-o aderență sporită la formulele lexicale standard. După cum țin să ne convingă nenumărate

---

[92] Pentru lămuriri mai ample privitoare la raporturile dintre mentalități și analiza limbajului, precum și la utilitatea în aceeași direcție a semanticii istorice, *cf.* Georges Duby, *Histoire des mentalités*, *loc. cit.*, p. 952-956 și studiile lui Alphonse Dupront: *Sémantique historique et histoire*, „Cahiers de lexicologie", 14, 1969; *Language et histoire*, XIII[ème] Congrès International des Sciences Historiques, Moscou, 1970, T. I: *Communications*, vol. 1, Moscou, 1973 și îndeosebi *D'une histoire des mentalités*, "Revue Roumaine d'Histoire", IX, n° 3, 1970, p. 391 *sqq*, unul din primele și, totodată, cele mai frumoase texte referitoare la această chestiune. Demne de semnalat, în aceeași privință, sînt și textele subscrise de Louis Trénard (*Histoire et sémantique*, „Revue des Études Sud-Est Européennes", T. X, 1972, p. 423-448), Régine Robin (*Histoire et linguistique*, Paris, 1973), François Furet și Alessandro Fontana (*Histoire et linguistique* in François Furet (éditeur), *Livre et société dans la France du XVIIIe siècle*, vol. 2, Paris, 1970, p. 93-228). Alte indicații bibliografice în legătură cu aceeași temă, la Rolf Reichardt, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 157-161.

[93] Este vorba îndeosebi de *The Meaning of Meaning*, London, 1923.

[94] *cf. Language, Thought and Reality*, New York, 1956.

[95] Pentru bibliografia scrierilor lor, *v.* Peter Burke, Roy Porter (editors), *The Social History of Language*, Cambridge University Press, 1987, p. 17, n. 10.

studii[96], nu este vorba aici de o diferenţă fiziologică sau biologică, ci de una dobîndită sau *culturală*: în epocile premoderne, dar şi în secolul trecut sau astăzi, femeile au fost *educate* să vorbească altfel, conformîndu-se riguros unei supremaţii constante a factorului masculin. Limbajul folosit de diversele minorităţi religioase sau jargonul anumitor categorii socio-profesionale şi organizaţii extrem de particularizate (ca cele masonice, de exemplu) fac şi ele parte din seria tipurilor specifice de lexic, menirea lor fiind de a sublinia fie conştiinţa de sine a grupului respectiv, voinţa sa de distanţare sau de excludere a „outsiderilor", fie, pe un plan mai general, o specie simbolică de *diferenţă* în raport cu restul comunităţii, adăugată altor particularităţi distinctive. Totodată, acest caracter exclusivist trebuie înţeles şi ca un mijloc de *control* şi *dominaţie* chiar al celor ce-l folosesc sau sînt obligaţi s-o facă, după cum au demonstrat-o atît practicile totalitare ale puterii (în cadrul cărora limbajul a jucat, nu întîmplător, un rol central), cît, la fel de bine, şi studiile referitoare la vocabularul deţinuţilor politici sau de drept comun, elaborate în ultimele decenii[97].

Întemeiată pe principiul subînţeles al izomorfismului dintre lexic şi apartenenţa socio-politică, precum şi pe convingerea – altminteri perfect justificată – că orice vocabular, indiferent de natura sa, trădează o viziune specifică asupra lumii, postularea acestei identităţi dintre limbaj şi diversele categorii sociale nu exclude, însă, şi situaţiile paradoxale, cînd producătorul unui mesaj, deşi aparţine unui grup determinat, întrebuinţează, în funcţie de context, cuvinte (sau chiar un vocabular) aflate în afara registrului de referinţă (procedeu frecvent mai cu seamă în cazul discursului politic, cînd cineva doreşte să *simuleze*, respectiv să *camufleze* un anumit mesaj). Acest postulat – al doilea – formulat pe baza cercetării unui mare număr de cazuri este confirmat nu numai de bilingvismul deosebit de frecvent, în trecut şi astăzi, pe graniţele etnice sau naţionale sau de perenitatea aşa-numitei *lingua franca*, întotdeauna vorbită, indiferent de ipostaze, de-a

---

[96] Ca, bunăoară, cel al lui Ivan Illich, unde putem citi că *„măsurători statistice arată că bărbaţii vorbesc mai tare şi mai adesea decît femeile; sînt mai apţi de a întrerupe, de a-şi impune vederile şi de a domina conversaţia; sînt şi mai înclinaţi să strige la ceilalţi....."*, în timp ce limbajul femeii exprimă frecvent un statut subordonat (*cf. Gender*, London, 1983, p. 135).

[97] Edificatoare sînt, în acest sens, paginile consacrate acestei chestiuni – traduse acum şi în limba română – de Alexandr Soljeniţin în vol. I din *Arhipelagul Gulag*, cărora li se cuvine alăturată faimoasa carte a Françoisei Thom, de asemenea tradusă, *Limba de lemn*, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1995 – un model de analiză a vocabularului oficial al regimurilor comuniste, devenit clasic. Un eşantion important al limbii de lemn a fost şi jargonul activiştilor de partid, care nu şi-a găsit încă, cel puţin la noi, analistul pe care ar merita-o importanţa sa deosebită pentru discernerea mutaţiilor mentale determinate de ingineria socială practicată de comunism (Începuturi promiţătoare, dar încă insuficient cristalizate în această direcţie se pot observa deocamdată doar în textele reunite în volumul coordonat de Lucian Boia, *Miturile comunismului românesc*, Bucureşti, Ed. Nemira, 1998). Jargon al iniţiatilor, a cărui adoptare simboliza integrarea în cercul puterii sau aspiraţia de a participa la el, limbajul acestui grup nu a fost lipsit, în ciuda platitudinii, a clişeelor standard şi a referinţelor sale rituale, de anumite nuanţe, nu numai extrem de interesante în sine, dar şi deosebit de sugestive prin capacitatea lor de a indica, în mod subtil, diferitele gradaţii de putere în rîndurile celor „aleşi". O viitoare analiză structurală a discursurilor de partid rostite de-a lungul vremii la noi ar conduce, sîntem convinşi, în această privinţă, la cele mai interesante concluzii.

lungul marilor artere intens circulate, ci – cum am menționat – și de anumite particularități ale discursului politic, printre care se numără și aceea de adaptare la tipurile de auditori. Un alt exemplu, venind să confirme același fenomen, este oferit atît de lectura, fie și fragmentară, a considerațiilor conviviale ale lui Martin Luther (care, în forma binecunoscutelor *Tischrede* în care sînt transcrise arată limpede că autorul lor nu s-a sfiit să treacă în repetate rînduri de la registrul vernacular la cel latin, în funcție de subiectul sau de problema abordată), cît și de distincția curentă dintre limbajul scris și cel vorbit, care nu îngăduie (sau nu fac ușoare) schimbările reciproce de poziție.

Finalmente, totul sugerează nu numai că *limbajul reflectă societatea*, dar și că, în cadrul ei, el *este o forță activă, modelatoare, fiind nu rareori utilizat ca mijloc de control și dominație*. Limbajul reflectă societatea în sensul că variațiile și schimbările prin care trec formele sale de expresie departe de a fi neutre, mărturisesc, dimpotrivă, despre calitatea relațiilor sociale dintr-o cultură dată, avînd în această privință aceeași funcție de simbol (elocventă și pentru mentalitățile dominante), ca și sistemul culinar, vestimentația sau arhitectura. Vocabularul feminin, de pildă, de care am vorbit, este, din acest punct de vedere, edificator, nu însă și singurul. Formulele de adresare, de asemenea, sînt din același unghi, extrem de sugestive, modificarea lor de-a lungul mai ales al ultimelor generații atestînd, cum s-a spus, o arie crescîndă de refracție a valorilor egalitare[98]. Limbajul este, în al doilea rînd, un instrument al puterii (dar, frecvent, și al rezistenței față de putere) nu numai prin forța simbolic-represivă, de marginalizare / excludere și dominare pe care o denotă diversele expresii-șablon („etichete") asociate anumitor grupuri și clase sociale (între care, acuzațiile de vrăjitorie sau cele vehiculate de procesele staliniste sînt printre cele mai cunoscute), dar și prin unicitatea și structura monoton-repetitivă a oricărui „discurs" oficial, conceput pentru a-i închide pe locuționari și ascultători în același cîmp imaginar, semantic și ideologic[99].

Termenul tocmai amintit – „discurs" –, care evocă cel mai bine dimensiunea represivă și, totodată, formativă a limbajului în societate, reprezintă cea mai nouă ipostază a sociolingvisticii, fiind expresia infinit mai particularizată decît ea a mai vechii convergențe dintre istorie și studiul limbajului. Spre deosebire de uzuala analiză de tip saussurian, interesată doar de aspectul structural al limbajului și de diversele sale forme, analiza discursului (devenită, la rîndu-i, în anii din urmă, o disciplină cu un statut științific propriu) urmărește, dimpotrivă, să descopere *scopurile* sau *funcțiile ideologice* (în sensul nemarxist și foarte larg al cuvîntului) servite de aceste structuri și forme, ceea ce este cum nu se poate mai grăitor pentru valențele sale funcționale. Principiile analizei discursului nu sînt în mod substanțial diferite de cele ale disciplinei-mamă. În configurația sa normativă întîlnim același postulat al legăturii dintre limbaj și contextul său social, cul-

[98] *Cf.* Peter Burke, Roy Porter (editors), *op. cit.*, p. 6-17.

[99] Pentru raportul dintre limbaj și putere, esențiale sînt, desigur, analizele lui Michel Foucault, a căror notorietate ne dispensează de a le mai aminti aici. Un exemplu remarcabil de cercetare aplicată este și binecunoscuta carte a lui François Furet, *Penser la Révolution Française*, Paris, 1985 (transpusă impropriu la noi sub titlul *Reflecții asupra Revoluției franceze*. Traducere din limba franceză: Mircea Vasilescu. Cu o introducere de Sorin Antohi, București, Ed. Humanitas, 1992), care rezervă aceluiași raport un loc central.

tural, psihologic şi cognitiv, acelaşi interes pentru natura sa *comunicativă* şi, desigur, *semantică*, prin care limbajul se dezvăluie ca un mijloc redutabil de acţiune. Diferenţa faţă de sociolingvistica „tradiţională" este mai curînd una de accent: în timp ce pentru prima limbajul este mai curînd un *enunţ* (nelipsit, fireşte, de capacitatea de a modela realitatea), pentru analiza discursului el pare a fi, mai ales, o *practică*, înţeleasă, în sens foucaldian, ca un *„ansamblu de reguli anonime, istorice, întotdeauna determinate, ... care definesc într-o anumită epocă şi într-o arie socială, economică, geografică sau lingvistică dată, condiţiile exercitării funcţiei enunţiative"*[100]. În prezent, aceasta este, după toate aparenţele, principala direcţie a evoluţiei studiilor de teoria limbajului.

În ceea ce priveşte istoria Evului Mediu, în speţă a mentalului colectiv, aportul lingvisticii a fost, mai ales în ultimele două decade, tot atît de substanţial ca şi în cazul celorlalte epoci, după cum o demonstrează o serie de exemple deosebit de interesante. Studiile întreprinse pe marginea textelor acestei epoci, de pildă, au pus în evidenţă nu numai paupertatea relativă a vocabularului autorilor medievali în raport cu urmaşii lor moderni şi, corelativ, frecvenţa cazurilor de polisemie, dar şi neobişnuita abundenţă a termenilor semnificînd dania sau actul de a oferi, altfel deloc întîmplătoare într-o societate în care schimbul de bunuri fonda relaţiile interpersonale, iar dania constituia unul din simbolurile esenţiale ale autorităţii şi puterii. Istoria instituţională, de asemenea, şi-a găsit în lingvistică un aliat preţios, mai ales în condiţiile în care, după cum s-a observat, cercetarea structurilor medievale s-a concentrat, în lipsa altor mijloace, pe chestiuni de semantică, cu relevanţă şi pentru mentalităţi. Anchetele realizate din acest unghi de Marc Bloch, de pildă, – printre primele de acest fel din istoriografia franceză – rămîn şi astăzi valabile, fiind adevărate modele pentru acest tip de mariaj[101]. Alte cercetări, tot atît de aplicate, s-au interesat fie de pluralismul lingvistic specific societăţilor medievale (dar cu deosebire accentuat în anumite zone de pe continent, ca, bunăoară, Sicilia şi Spania), fie de analiza unor tipuri particulare de discurs (cum ar fi predicile, cunoscute în epocă sub numele de *exempla*), explorate atît din unghiul conţinutului lor specific, al construcţiei interne şi temelor vehiculate, cît şi din perspectiva semnificaţiei unor elemente insolite prezente în structura lor narativă (cum ar fi „urechile de măgar" ale regelui Marc, de pildă, motiv detectabil într-un mare număr de texte, nu numai europene, ci şi orientale), cu „bătaie" spre zona profundă a reprezentărilor şi atitudinilor colective[102].

Toate investigaţiile menţionate şi multe altele, încă, au aruncat o lumină deosebit de vie asupra sensibilităţilor şi structurilor mentale proprii acestei epoci, subliniind şi mai bine rostul dialogului interdisciplinar în anchetele consacrate mentalităţilor.

Iconografia şi limbajul nu au fost, însă, singurele teme de interes care au apărut în ultimii ani în spaţiul acestor tipuri de anchetă, definindu-se, totodată, şi ca domenii din ce în ce mai specifice de cercetare. Aceeaşi evoluţie caracterizează, deopotrivă, şi explo-

---

[100] Michel Foucault, *Archéologie du savoir*, Paris, 1969, p. 153.

[101] Cîteva piese deosebit de reuşite din acest punct de vedere au fost incluse în Marc Bloch, *Mélanges historiques*. Préface de Charles-Edmond Perrin, tome I-II, Paris, 1963, volume care reunesc o parte din cele mai importante studii ale autorului.

[102] Referitor la aceste informaţii şi la cele de mai sus, *v.* Hervé Martin, *op. cit.*, p. 51 *sqq.*

rarea ***imaginilor mentale*** (altfel şi mai vag spus, a reprezentărilor), care s-au constituit, treptat, în subiectele unei noi discipline – ***imagologia*** – îndeajuns de matură astăzi, pentru ca problemele ei să ajungă a fi incluse în repertoriul congreselor internaţionale de istorie[103]. Ar fi, neîndoielnic, multe lucruri de spus aici în legătură cu interesul crescînd, mai cu seamă după 1980, pentru un asemenea domeniu de cercetare, a cărui apariţie trădează, nu numai un spor substanţial de sensibilitate faţă de cîteva din cele mai acute probleme ale contemporaneităţii, cum ar fi dreptul la diferenţă, statutul social al minorităţilor, raporturile inter- şi intraculturale etc., dar şi un anumit efort de adecvare la actuala filosofie a pluralismului, specifică postmodernităţii. Cum scopul limitat al paginilor de faţă exclude – iarăşi – o astfel de discuţie, ne vom mărgini doar la o simplă descriere a domeniului din unghiul conceptelor şi al metodelor care îl definesc, insistînd apoi asupra noilor sale ipostaze (să le zicem „interne"), sugestive pentru expansiunea ce caracterizează astăzi studiile care i se circumscriu.

Interesată să explice cum a apărut şi s-a dezvoltat o proiecţie mentală şi cum a acţionat ea atît asupra celor care au elaborat-o, cît şi a celor care au inspirat-o[104], imagologia s-a construit, cum însăşi denumirea o sugerează, în jurul noţiunii fundamentale de „imagine". Cuvîntul nu trebuie luat aici în sensul său literal îndeobşte cunoscut, ci întrunul figurat, sinonim cu „clişeul", întrucît evocă, în contextul care ne interesează, un caracter standardizat, stereotip şi simplificator al reprezentării, întrutotul identic. Oglindind un stadiu intermediar al cunoaşterii, între convingerile elaborate şi credinţele instinctive, mascînd uneori, mai mult sau mai puţin conştient, ignoranţa şi suspiciunea, acest tip de proiecţie ia îndeobşte naştere prin confirmarea reală sau imaginară a unor opinii şi intenţii anterioare, formate de-a lungul contactelor reciproce dintre partenerii colectivi. Altfel spus, el coagulează şi dă sens unor stări amalgamate de spirit, difuze şi extrem de volatile, care ar fi foarte uşor de „reciclat", dacă nu s-ar fixa, astfel, într-un tipar mult mai greu de clintit. Faptul că imaginile denotă, cel mai adesea, o percepţie superficială şi deformată a realităţii nu constituie neapărat un semn negativ. Multe din ele sînt şi pozitive sau, în sensul strict al cuvîntului, „exemplare", trădînd respectul pentru un anumit model şi o aspiraţie de integrare. Nu este, însă, mai puţin adevărat că, oricare le-ar fi conotaţia, toate au în comun o imensă forţă de sugestie, cîntărind greu în acţiunile şi atitudinile colective.

Reiese limpede, fie şi din aceste sumare consideraţii, că, prin modul cum se formează şi prin însuşirile lor de bază, imaginile nu constituie doar expresiile cele mai închegate ale *alterităţii*; în măsura în care pornesc, invariabil, de la un referent, oglindindu-i calităţile, temerile, aspiraţiile, şi cultura, ele „vorbesc", deopotrivă de elocvent, şi despre cei ce le propagă, aspectul lor *identitar* – comparabil cu reversul aceleiaşi monede –

---

[103] Cum s-a întîmplat, de pildă, în 1985, la cel de-al XVI-lea Congres Internaţional de Ştiinţe Istorice de la Stuttgart.

[104] *Cf.* Alexandru Duţu, *Imagologia, Herder şi descoperirea culturii populare*, „România Literară", XIV, nr. 28, 1981, p. 4; idem, *Modele, imagini, priveliști. Incursiuni în cultura europeană modernă*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1979, p. 20-21.

fiind complementar celuilalt şi interreacţionînd cu el în cadrul unei relaţii aproape organice. Acest lucru nu vrea să spună că raportul dintre cele două laturi ar fi unul simplu şi foarte stabil. El este, dimpotrivă, nu numai extrem de complicat, ci şi continuu redefinibil, în „economia" lui intrînd atît ponderea de moment a laturilor respective, cît şi, într-o oarecare măsură, influenţa contextului imediat. Cînd „celălalt", bunăoară, „cîntăreşte" mai greu în balanţă, iar imaginea sa este pozitivă, luînd chipul unui adevărat model, identitatea intră în dialog cu alteritatea, ceea ce deschide calea asimilării şi a mimetismului cultural. Dimpotrivă, cînd situaţia este inversă, cele două elemente se contestă şi se exclud reciproc, imaginea identitară a majorităţii marginalizînd alteritatea şi, frecvent, diabolizînd-o. Toate analizele contemporane ale ipostazelor istorice ale marginalităţii (sociale, etnice, confesionale, sexuale etc.) au ca punct de plecare tocmai acest mecanism[105].

Situaţiile indicate nu reprezintă, firește, decît extremele unei spectru de imagini şi atitudini cu mult mai amplu decît ne-am aştepta. Pe de altă parte, pe lîngă faptul că, de multe ori, o societate nu produce despre alta o singură imagine, ci mai multe, în conformitate cu nivelele culturale şi mentale care o compun, procesul de constituire a imaginii „celuilalt" se caracterizează şi printr-o anumită gradaţie, nu întotdeauna uşor de sesizat. Întîlnirea dintre două etnii, de pildă[106], sau experienţa contactului individual cu străinătatea (redată în atîtea relatări de călătorie)[107] sînt, din acest punct de vedere, grăitoare, nu

[105] O bună analiză, din unghi istoriografic, a problemei marginalităţii ca subiect de cercetare poate fi aflată la Bronislaw Geremek, *L'image de l'autre: le marginal* in XVI[e] Congrès International des Sciences Historiques, *Rapports*, vol. I, Stuttgart, 1985, p. 67-74, un autor care este în acest domeniu, precum se ştie, o autoritate.

[106] În această privinţă, specialiştii disting, de obicei, trei momente principale. Cel dintîi, al surprizei imediate, sugerează acceptarea sau respingerea „celuilalt", pe temeiul unor diferenţe exterioare şi spectaculare, esenţialmente de fenotip (culoarea pielii, forma feţei etc.). Al doilea moment aduce cu sine descoperirea, sub trăsăturile de suprafaţă, a unor constante şi asemănări, derivînd din statutul uman fundamental al ambilor parteneri. Este ceea ce unii analişti ai fenomenului numesc „momentul universalismului", al recunoaşterii în celălalt şi al depăşirii barierelor, care creează premisele apropierii. Partida nu este însă jucată, întrucît de-abia al treilea stadiu este cel definitiv, constînd din acceptarea sau respingerea sintezei operate în primele două (*cf.* J. Ki-Zerbo, *L'image de l'autre. Regard sur l'Afrique et regard africain* in idem, p. 82-83). De fapt, între aceste momente distincţia este pur didactică, toate trei împletindu-se şi acţionînd simultan.

[107] *V.* în acest sens, *inter alia*, studiile lui Paul Cernovodeanu (*Image «de l'autre»: réalités balkaniques et roumaines à travers les récits des voyageurs étrangers*), Eric D. Tappe şi Trevor J. Hope (*A Cambridge Don and his Companions in the Balkans (1794): some unpublished Correspondence of Robert Stockdale, J. B. S. Morritt and Randle Wilbraham*), ambele tipărite în „Revue des Études Sud-Est Européennes", XVIII, n° 4, 1980. Alte referinţe despre valoarea călătoriei ca sursă a alterităţii sînt de aflat la Alexandru Duţu, *Travellers an National Images: Romanian Perceptions of British Culture*, „Cahiers roumains d'études littéraires", n° 1, 1979, p. 13-20; idem, *Modele, imagini, priveliști*....., p. 69-95.

însă și singurele exemple de acest gen. Tot aici mai putem semnala și confluențele culturale, care divulgă, în modul cum se stabilesc, particularități destul de asemănătoare[108].

În acest complicat mecanism al jocului dintre identitate și alteritate, totul ar fi, pînă la urmă, mai ușor de înțeles, dacă lucrurile ar depinde numai de factorii raționali. Dar, deși nu sînt, cum am văzut, rupte de fapte, imaginile poartă în sine o mare încărcătură de irațional, ceea ce le explică, în parte, nu numai schematismul intrinsec și forța de persuasiune, ci și trăinicia, care sfidează, uneori, secolele. Conduita față de unele minorități, puseurile colective de ură, violențele confesionale și naționaliste, precum și celelalte reacții de același fel nu capătă sens decît din acest unghi, astăzi, din păcate, la fel actual ca și odinioară[109].

Aparținînd aceluiași cîmp referențial ca și imagologia, dar deosebindu-se net de ea, domeniul ***imaginarului***, al celui social, mai ales, s-a individualizat, în ultimii ani, în cadrul cercetării ca urmare atît a respectului din ce în ce mai pronunțat pentru pluralism, propriu, cum am mai spus, epocii noastre, cît și a sentimentului că adevărata explicație a experiențelor tragice ale veacului care stă tocmai să se încheie se găsește la un nivel mult mai profund decît cel al cauzalității convenționale. Pe de altă parte, curiozitatea tot mai vie din ultimii ani pentru fenomenele și tipurile de experiență paranormale, onirice și abisal-psihologice, asociată cu voga neobișnuită a insolitului și fantasticului – sesizabilă mai cu seamă la nivelul produselor de larg consum vehiculate de mass-media – au alimentat un soi de contracultură populară pe care am putea-o fără greș numi a iraționalului, cu atît mai sensibilă la rolul reprezentărilor, al viselor, miturilor și utopiilor, cu cît aceiași factori, multă vreme neglijați, au început să intre și în zona de interes a specialiștilor. Nu sînt puțini aceia care ar fi tentați să vorbească aici despre o veritabilă „întoarcere a refulatului": multă vreme marginalizate ca urmare a înclinațiilor scientiste, raționaliste și materialiste ale civilizației europene din ultimele două secole (marxismul fiind, în această privință, printre cele mai elaborate formule), aceste fenomene par, într-adevăr a-și lua astăzi o spectaculoasă revanșă.

Din punct de vedere semantic, *imaginarul* se cuvine deosebit de *fantastic* sau de *fabulos* (precum și de *imaginație*), chiar dacă sensul său este, întrucîtva, apropiat de al acestora. Dacă ultimii doi termeni – sinonimi, oarecum, cu *invenția* – presupun un exercițiu liber al fanteziei, în care realul este doar un simplu pretext, imaginarul înseamnă, mai curînd, o „fantezie strunită", structurată de un ansamblu de reprezentări referitoare

---

[108] *Ibidem*. De asemenea, de același autor, *Imagologia, Herder și descoperirea culturii populare....., loc. cit.*, p. 4.

[109] Discuția amănunțită a tuturor aspectelor evocate, specifice imagologiei și, pe un plan mai special, alterității și identității poate fi urmărită în Hélène Ahrweiller, *L'image de l'autre et les mécanismes de l'altérité* in XVI[e] Congrès International des Sciences Historiques, *Rapports*, vol. I, Stuttgart, 1985, p. 60-66 și, de asemenea, într-o manieră mai aplicată, în studiile de caz reunite de aceeași autoare în două volume prezentate cu prilejul aceluiași Congres: *L'image de l'autre. Étrangers, Minoritaires, Marginaux*, sous la direction d'Hélène Ahrweiller, Stuttgart, 1985.

la o realitate despre care oamenii *ştiu* că există, dar pe care nu au văzut-o sau nu o pot vedea.

Definirea acestei istorii nu este cîtuşi de puţin uşoară, în condiţiile extinderii deosebite la care a ajuns astăzi domeniul şi a concurenţei pe care şi-o fac aici diverse discipline, fiecare cu un mod propriu de a-l interpreta[110]. Specializarea însăşi a studiilor istorice îngreunează, de asemenea, definiţia, făcînd din ce în ce mai problematică aflarea unor criterii descriptive comune, în măsură să-i mulţumească deopotrivă pe cei ce studiază Antichitatea, Evul Mediu sau epoca modernă. Astfel se explică, de altfel, şi caracterul contradictoriu al puţinelor conceptualizări care există, totuşi, în acest perimetru. După Evelyne Patlagean, de exemplu, *„domeniul imaginarului este constituit de ansamblul reprezentărilor care depăşesc limita impusă de constatările experienţei şi de înlănţuirile deductive pe care acestea le autorizează"* [111]. Dar, după cum reiese din această definiţie, dacă imaginarului îi aparţine tot ceea se situează în afara realităţii concrete şi nu are tangenţă cu raţiunea, cum poate fi stabilită, totuşi, linia de demarcaţie dintre ele? Cît de exact se poate cîntări ce anume îi revine în cadrul acestui raport imaginarului şi cît i se cuvine rezervat din el realităţii? De la un individ la altul, de la o epocă la altă epocă, răspunsurile nu pot fi decît variabile.

Conştient de aceste dificultăţi, Jacques Le Goff preferă să arate mai curînd ce *nu* este imaginarul, decît ceea ce este el. După opinia sa, imaginarul nu se identifică nici cu reprezentările realităţii exterioare, nici cu simbolicul, nici cu ideologia, chiar dacă are multe lucruri în comun cu fiecare. Prin însăşi natura sa, el constituie o noţiune diferită[112].

Aceste exemple (mai sînt şi altele) sugerează – cum bine a observat Lucian Boia[113] – că definirea imaginarului implică o serie de reconsiderări esenţiale, dacă dorim să depăşim aporiile inevitabile ale operaţiunii. Cea dintîi este renunţarea la prejudecata eminamente „modernistă" – dar metodologic eronată – a conceperii sale ca un substitut sau o contrapunere a raţiunii. Concordanţa sau neconcordanţa dintre imaginar şi raţiune este o chestiune secundară, cîtă vreme ambele noţiuni, departe de a se exclude, sînt, dimpotrivă, consubstanţiale lumii, amestecîndu-se şi acţionînd împreună ca o forţă motrice importantă. Pe de altă parte, imaginarul este el însuşi o *realitate independentă*, o *structură în sine*, acumulînd varii elemente şi o dinamică proprie, nu neapărat determinată de factorii de context. După cum ne-au arătat-o, pînă acum, atîtea nefaste utopii şi toate religiile cunoscute, produsele imaginarului nu sînt numai deosebit de complexe, ci şi foarte coerente în articulaţiile lor, integrînd deopotrivă reprezentări şi imagini elaborate sau

---

[110] Pentru trecerea în revistă a evoluţiei cercetărilor consacrate imaginarului social, precum şi a temelor şi conceptelor care îi sînt caracteristice, *v.* Simona Nicoară, Toader Nicoară, *Mentalităţi colective şi imaginar social. Istoria şi noile paradigme ale cunoaşterii*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană/Mesagerul, 1996, p. 112 *sqq*.

[111] Evelyne Patlagean, *L'histoire de l'imaginaire* in *La Nouvelle Histoire...*, p. 249.

[112] Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval. Eseuri*. Traducere de Marina Rădulescu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1991, *passim*.

[113] *V. Istoria imaginarului sau dinamica arhetipurilor* in *Miscellanea in honorem Radu Manolescu emerito*. Zoe Petre et Stelian Brezeanu edita, Editura Universităţii din Bucureşti, 1996, p. 32-43.

chiar idei abstracte, servind ca liant întregii construcții. În constituția imaginarului intră, de asemenea, și *arhetipurile*, pe care toate interpretările noțiunii acceptă să le considere ca jucînd aici un rol important, chiar dacă nu sînt întotdeauna de acord cu amploarea acestuia și nici cu faptul dacă arhetipurile sînt invariante sau nu[114].

Indiferent, însă, de această fluiditate a conceptului și a domeniului său de referință, obișnuită de altfel, și în alte specialități, ceea ce contează, pînă la urmă, sînt rezultatele cercetării. Or, în perimetrul pe care-l discutăm, acestea au fost, în ultimii ani, cu adevărat remarcabile. Fie că s-au ocupat de imaginarul politic și de expresiile mitologice care îl definesc (conspirația, salvatorul, vîrsta de aur, unitatea etc.)[115], de utopiile istorice și de imaginarul escatologic[116], de viziunile asupra lumii ori de raporturile mitului cu istoria[117], de geografia imaginară și de arhetipuri[118] (lista poate continua), toate aparițiile

---

[114] Potrivit majorității opiniilor, există opt structuri arhetipale care par a se combina în toate tipurile de imaginar: a) *convingerea în existența unei alte realități*, invizibilă și transcendentă, ținînd de domeniul supranaturalului sau al sacrului; b) *convingerea potrivit căreia corpul ființei umane (învelișul material) este dublat printr-un element imaterial și independent* (numit „spirit", „suflet", „dublu" etc.), aflată la originea tuturor credințelor despre călătoriile extatice și peregrinările vrăjitoarelor și, totodată, a nenumăratelor topografii și sociologii ale Infernului și Paradisului cu care s-a hrănit de-a lungul timpului imaginarul colectiv al societăților; c) *alteritatea*, care se găsește în orice raport interuman și în orice discurs asupra ființei; d) *unitatea* sau aspirația de a supune toate diferențele unui principiu unic; e) *actualizarea originilor* (sau permanența *miturilor fondatoare*), specifică tuturor comunităților de ieri și de astăzi, prin care trecutul este legat de prezent, conferind, astfel, oamenilor deopotrivă sentimentul identității și garanția perenității; f) *dorința de a descifra viitorul* și g) *de a evada din condiția umană și din istorie* care, în ceea ce o privește, poate împrumuta fie forma „nostalgiei originilor", fie a imaginării unui viitor purificat și a existenței în locuri fantastice sau utopice (care a inspirat toate viziunile „milenariste" din trecut); în sfîrșit, h) *lupta și complementaritatea contrariilor*, care se regăsește, într-o formă sau alta, în toate culturile (Lucian Boia, *op.cit.*, *passim*).

[115] *Cf.* Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, 1986 (acum și în limba română: *Mituri și mitologii politice*. Traducere de Daniel Dimitriu. Prefață de Gabriela Adameșteanu, Iași, Institutul European, 1997).

[116] Norman Cohn, *The Pursuit of Millenium*, London, 1957 (tradusa în limba franceză sub titlul: *Les phanatiques de l'Apocalypse*, Paris, 1962)

[117] Despre acest raport în varianta românească, *v.* recenta carte a lui Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, București, Ed. Humanitas, 1997, precum și celelalte contribuții ale istoricului la aceeași problemă: *La fin du monde. Une histoire sans fin*, Paris, 1989 (recent tradusă de Walter Fotescu și în limba română: *Sfîrșitul lumii. O istorie fără sfîrșit*, București, Ed. Humanitas, 1999); *La Mythologie scientifique du communisme*, Caen, 1993 (tălmăcită, și ea, în limba română); *Vers une histoire de l'imaginaire*, „Analele Universității București. Istorie", 40, 1991 și volumele coordonate de el: *Mituri istorice românești* și *Miturile comunismului românesc*, Editura Universității București, 1995. O nouă ediție a acestui din urmă volum a apărut în 1998 la Editura Ed. Nemira (*v.* și *supra*, n. 97).

[118] Jean Delumeau, *Une histoire du Paradis. Le jardin des délices*, Paris, Fayard, 1992 (de curînd tradusă și în limba română: *Grădina desfătărilor. O istorie a paradisului*, București, Ed. Hu-

ultimilor ani – subscrise de autori iluştri – evocă un inepuizabil dinamism şi un interes constant faţă de acest gen de probleme, greu de egalat şi, probabil, şi mai greu de depăşit. Explicaţia rezidă, neîndoielnic, în spiritul acestui sfîrşit de veac şi de mileniu, dispus a-i recunoaşte imaginarului un rol istoric activ şi o legitimitate intelectuală, mult timp refuzată.

Nedesprinse, încă – precum imagologia sau imaginarul – de matricea lor, dar, de acum, puternic individualizate, studiile dedicate ***atitudinilor în faţa morţii*** şi reprezentărilor ei au avut, spre deosebire de celelalte, un început mai lent, obligate fiind a lupta împotriva unuia din cele mai persistente tabuuri prin care epoca noastră şi-a marcat refuzul de a-i recunoaşte acestui fenomen firească îndreptăţire ca subiect de reflecţie şi analiză. Numai astfel ne putem explica de ce, în pofida sugestiilor şi îndemnurilor formulate în această direcţie de Lucien Febvre[119] şi a cîtorva tentative foarte timpurii de explorare a subiectului[120], preocupările „thanatologice" au trebuit să aştepte cîteva decenii bune pentru a se desfăşura în voie. Ca şi în alte privinţe, rolul precursor şi legitimant, totodată, al demografiei istorice a fost, şi aici, decisiv, în condiţiile în care tendinţele evidenţiate de curbele mortalităţii, reconstituite succesiv, pentru fiecare epocă, nu puteau fi interpretate – era clar – decît cu ajutorul unor mijloace radical diferite de cele precedente, pe care limbajul sec al statisticilor nu era, el singur, capabil a le produce. Întocmai cum constantele sau, dimpotrivă, căderile dramatice divulgate de graficele natalităţii i-au condus pe istorici, pentru a le înţelege sensul, la cercetarea amănunţită a sistemelor familiale, a dinamicii mariajelor, a copilăriei şi sexualităţii de-a lungul timpului, tot astfel, specialiştii au început a bănui că, în spatele cifrelor şi a sinusoidelor care ilustrau punctiile periodice suferite de populaţie, trebuia să se ascundă ceva mult mai profund şi, aparent, mai greu de explicat decît un banal fenomen biologic. Cercetările în cele două domenii înrudite – atît în ştiinţă, cît şi în viaţa cotidiană – au progresat, aşadar, simultan, dezvoltarea lor punînd încă o dată în lumină faptul că tipurile cantitative de anchetă practicate cu atîta succes în Franţa după epoca lui Marc Bloch şi Lucien Febvre nu numai că deveniseră improprii în raport cu noile probleme şi interogaţii sugerate de meditaţia asupra trecutului, dar că aveau nevoie şi de o grabnică extensiune, de ordin calitativ, dacă nu se dorea ca istoria economică şi socială, aşa cum era ea făcută atunci, să ajungă la fel de osificată în rutina ei, ca şi defunctul pozitivism, căruia i se substituise. Astfel se face că, în fond, interesul pentru atitudinile în faţa morţii şi ipostazele ei a profitat, cu începere

manitas, 1997). Ample referinţe bibliografice despre toate temele semnalate mai sus, la Simona Nicoară şi Toader Nicoară, *op. cit.*, p. 112 *sqq* (*v.* şi *Bibliografia*, p. 235-252).

[119] *V. Combats pour l'histoire*, Paris, 1965, p. 221-238 şi, îndeosebi, 236.

[120] Subscrise de Joahann Huizinga (*Amurgul Evului Mediu. Studiu despre formele de viaţă şi de gîndire din secolele al XIV-lea şi al XV-lea în Franţa şi în Ţarile de Jos*. În româneşte de H. R. Radian. Cuvînt introductiv de Edgar Papu, Bucureşti, Ed. Univers, 1970 (ediţia *princeps* datează din 1919, iar a 2-a ediţie în limba română a apărut la Ed. Meridiane în 1996) şi Emile Mâle (*L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France*, Paris, 1908).

din deceniile şapte şi opt ale secolului nostru, de personalizarea tot mai pronunţată a însăşi istoriei mentalităţilor, nefiind, pe de altă parte, mai puţin încurajat să ia amploare şi de atitudinea ceva mai relaxată faţă de fenomenul respectiv, adoptată de cultura occidentală a epocii. După începuturile timide de la începutul secolului, sporadic continuate în anii '50 prin investigaţiile lui Alberto Tenenti[121] şi André Chastel[122], studiile consacrate acestei chestiuni s-au impus definitiv în Franţa la începutul deceniului opt, cînd cercetărilor de pionierat ale lui Philippe Ariès[123] – recuperat, nu întîmplător, tot acum de *establishment*-ul academic, după ani îndelungaţi de marginalizare – li s-au adăugat cele ale lui François Lebrun[124], Gaby şi Michel Vovelle[125], Pierre Chaunu[126] şi Robert Favre[127], urmate, mai aproape de noi, de o sumedenie de alte contribuţii, la fel de sugestive pentru acest întreg efort restitutiv. Respectul priorităţii ne obligă să spunem aici că numele mai sus evocate nu au fost, cu excepţia notabilă a lui Ariès, cele dintîi în a se lansa în asemenea tipuri de anchetă. Istoriografia franceză a mentalităţilor a ştiut să fructifice din plin – deşi nu a recunoscut-o explicit vreodată – modelul elaborat în această privinţă de cercetătorii englezi, care, încă de la mijlocul deceniului precedent, dedicaseră aceleiaşi probleme cîteva studii demne de interes. Drept este, însă, a recunoaşte că istoricii din „Hexagon" au dezvoltat acest exemplu într-o manieră creatoare, realizările lor în domeniu putînd fi, în chip legitim, considerate fără egal.

Subiectele, metodele şi perspectivele care guvernează actualmente, în Franţa şi pe continent (inclusiv în S.U.A.), explorarea aspectelor şi ipostazelor morţii sînt mult prea numeroase şi diverse pentru a se preta, fie şi parţial, vreunui inventar sistematic. De

---

[121] *Cf. La vie et la mort à travers l'art du XVI^e siècle*, Paris, 1952 (*v.* şi *supra*, n. 80).

[122] *Cf. L'art et le sentiment de la mort au XVII^e siècle*, "Le XVII^e siècle", Paris, 1957.

[123] *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, 1975; idem, *L'Homme devant la mort*, vol. I-II, Paris, 1977 (acum şi în limba română: *Omul în faţa morţii*. Traducere şi note de Andrei Niculescu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1996). Este interesant de amintit, în context, faptul că prima carte a lui Ariès, *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIII^e siècle*, datînd din 1948, a fost iniţial refuzată de editurile pariziene, istoricul neputîndu-şi publica cercetările decît după 1970, mai întîi în S. U. A. (*cf. Western Attitudes towards Death*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1974). *Histoire des populations.....* a văzut, totuşi, lumina tiparului francez în 1971, după ce, mai înainte (în 1960), istoricului îi mai apăruse un volum, consacrat copilului şi vieţii familiale (*L'Enfant et la vie familiale sous l'ancien Régime*), reeditat în 1973 şi 1975.

[124] *Les hommes et la mort en Anjou au XVII^e et XVIII^e siècle. Essai de démographie et de psychologie historiques*, Paris, 1971.

[125] *Visions de la mort et l'au-delà en Provence du XV^e au XX^e siècle d'après les autels des âmes du Purgatoire*, Paris, 1970; Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris, 1973; idem, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1974; id., *Histoire de la mort en Occident de 1300 à nos jours*, Paris, 1983.

[126] *La mort à Paris, XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles*, Paris, 1978.

[127] *La mort au siècle des Lumières*, Paris, 1979.

altfel, cum am repetat-o în paginile de mai sus, o discuţie amănunţită ca aceasta iese din sfera noastră de interes. Există, însă, în tematica la care ne referim, două metodologii de cercetare care merită, totuşi, menţionate, fie şi numai întrucît au reprezentat, o vreme, clivajele în funcţie de care s-au delimitat cele mai multe anchete de acest gen. Măcar ele, aşadar, nu ar trebui uitate.

Cea dintîi, elaborată, firește, de Philippe Ariès, i-a fost sugerată autorului de constatările pe care acesta avusese prilejul să le facă în perioada cercetărilor întreprinse pe celălalt versant – opus morţii –, în legătură cu sentimentul familial şi atitudinile în faţa vieţii, despre care opinia curentă în epocă afirma că sînt foarte vechi şi „ameninţate de modernitate". Întrebîndu-se dacă ambele aspecte nu erau, în realitate, cu mult mai recente decît lăsau să se întrevadă aparenţele, fiind, în mod potenţial, expresii *tocmai* ale acestei modernităţi şi, de asemenea, dacă această impresie nu trebuia cumva extinsă şi la alte fenomene mentale de acelaşi tip, istoricul a avut ideea să se intereseze mai îndeaproape de cutumele funerare contemporane, asupra cărora atenţia îi fusese atrasă de anchetele sale precedente, referitoare la copilărie şi sentimentul familial. Aşa a început o cercetare care – după cum avea să-şi amintească ceva mai tîrziu Ariès însuşi, – s-a hrănit, după aceea, singură[128]. Cel puţin două au fost, încă de la început, sfidările aruncate de istoric canoanelor care dominau atunci direcţiile de cercetare (ceea ce şi explică, probabil, ecoul moderat al primelor sale scrieri). Optînd, mai întîi, pentru un tip intuitiv şi subiectiv de anchetă, preferat analizei cantitative pe temeiul libertăţii sporite de interpretare pe care o îngăduia, autorul a renunţat, în al doilea rînd şi la seriile omogene de surse – la fel de sacrosancte printre specialişti – în schimbul unei mase documentare extrem de eteroclite (scrieri literare, religioase, imagini artistice etc.) în a cărei varietate a căutat să desluşească „expresiile inconştiente ale sensibilităţii colective". Formula este celebră şi merită cu atît mai mult reţinută, cu cît arată limpede că, procedînd cum a făcut-o, istoricul nu a acţionat cîtuşi de puţin întîmplător. Dimpotrivă, metoda sa apare, în toate privinţele, atent cîntărită şi în directă relaţie cu premisa – asociată de Ariès întregii cercetări – potrivit căreia, indiferent de ipostaze, atitudinile în faţa vieţii şi a morţii depind finalmente tocmai de acest inconştient, adică de ceea ce este mai profund şi mai structural, totodată, în fiinţa omenească, altfel spus, de forţele psihologice elementare. Selecţia izvoarelor pe criterii de omologie nu putea fi, din acest unghi, decît totalmente irelevantă, din moment ce, minuţios citite, toate sursele trebuiau să conducă la evidenţierea aceluiaşi invariant. „*Istoricul morţii* – a scris în acest sens autorul, referindu-se la documentele de origine clericală pe care le-a utilizat – *nu trebuie să le citească* [documentele – n. ns., Al.-F. P.] *cu aceeaşi ochelari ca cel al religiilor. El nu trebuie să le considere aidoma cu ceea ce erau ele în concepţia autorilor lor, adică lecţii de spiritualitate sau de moralitate. El trebuie să le descifreze pentru a găsi în spatele limbajului lor ecleziastic fondul banal al reprezentării comune, implicat de la sine în limbajul respectiv... Deci, un fond comun atît clericilor, cît şi celorlalţi...* "[129]. Din păcate, ceea ce aceste cuvinte ex-

[128] *V. Prefaţa* la *Essais sur l'histoire de la mort en Occident* (şi *supra*, n. 123).
[129] *Ibidem*, p. 18.

primau cu atîta lipsă de echivoc era incomparabil mai puțin decît ce *nu* spuneau sau ignorau ele. Fiindcă, dacă moartea era, cum afirma Ariès, o expresie a inconștientului colectiv, iar acesta din urmă reprezenta o structură psihologică abisală ale cărei disponibilități de a evolua păreau dificil de imaginat tocmai din cauza insondabilei sale „adîncimi", cum se împăca acest aparent imobilism cu noțiunea de „mișcare" pe care istoricul încerca să i-o asocieze? Ce condiții au fost capabile de a supune o asemenea structură inerțială prefacerilor prin care aceasta, totuși, a trecut? Ce reguli ale schimbării au guvernat-o?

Nu întîmplător, cei care, asemenea lui Lawrence Stone și Michel Vovelle, s-au arătat mai sceptici față de demersul lui Ariès, au invocat tocmai acest gen de contradicții. Pentru Vovelle, de pildă – el însuși o autoritate în materie – discutabilă nu era dependența atitudinilor față de moarte de inconștientul colectiv și, la limită, nici chiar individualizarea lor succesivă[130]. Ceea ce viza, însă, critica lui era autonomia (prezumată, dar nedemonstrată) a acestui inconștient și, pornind de aici, negarea de către autorul *Eseurilor* a diverselor condiționări care i-au determinat ipostazierile. După cum pe bună dreptate a observat Vovelle, Ariès a reconstituit, de fapt, o istorie „suspendată" a morții, amputată – cum s-a mai spus – la ambele capete, întrucît el a ignorat nu numai partea de ideologie, adică de discurs *oficial*, conținută în referirile la momentul final al vieții și, deopotrivă, problema capitală a difuziunii acestui discurs-model în straturile sociale inferioare, dar și nenumăratele condiționări (socio-economice, demografice, epidemiologice etc.) care își pun îndeobște amprenta asupra imaginii morții și, în general, a mentalului colectiv. Inconștientul, în măsura în care există, nu poate fi nici autonom și nici atemporal. El este, cu certitudine, determinat de o multitudine de factori[131].

Recunoscînd dificultatea unui asemenea tip de anchetă, dar, pe de altă parte, și deficiențele structurale care fac astăzi din cercetarea lui Ariès una metodologic depășită,

---

[130] Potrivit opiniei lui Ariès, atitudinile în fața morții au trecut, din Evul Mediu pînă astăzi, prin patru ipostaze succesive. Cea dintîi – „moartea îmblînzită" –, caracteristică secolelor de început ale medievalității, se definește prin acceptarea senină a obștescului sfîrșit, văzut ca o încheiere naturală a vieții. Este o moarte „anunțată" prin nenumărate semne și, în același timp, publică, pe care cel vizat, mai ales dacă face parte din elită, și-o „planifică" după un ceremonial riguros, care ține cont de toate detaliile. Ei i se substituie, în secolele XI-XII, moartea individualizată, a „sinelui", care exprimă un sentiment al specificității umane ce nu se mai împacă ușor cu naturalețea sfîrșitului. Șase secolele mai tîrziu (după 1700), apare moartea romantică, exaltată și dramatizată, moartea „celuilalt", interpretată ca o ruptură brutală a vieții și o insuportabilă transgresiune care îl smulge pe defunct din mijlocul celor dragi. Ea durează pînă aproape de timpurile noastre, înlocuită fiind, relativ recent, cu un nou discurs, sugerînd nu numai refuzul, ci și interdicția. Este moartea devenită tabú sau moartea interzisă (pentru detalii, *ibidem*, *passim*).

[131] *Cf.* Michel Vovelle, *Y a-t-il un inconscient collectif?* în idem, *Idéologies et mentalités...*, p. 85-92; idem, *Sur la mort* în *ibidem*, p. 92-121. La fel de radicală este și critica lui Lawrence Stone, care îi reproșează lui Ariès aceeași metodologie deficitară și insensibilitatea față de problema diverselor condiționări (temporale, spațiale, culturale) la care sînt spuse structurile mentale (*cf. The Past and the Present Revisited*, London and New York, 1987, p. 402-407).

explorările mai recente în domeniu – între care, aceea întreprinsă de Michel Vovelle se numără, indiscutabil, printre cele mai remarcabile – sînt de acord cu faptul că a căuta într-o societate o imagine unică despre moarte este un efort sortit eşecului, cîtă vreme fiecare creaţie de acest gen nu este doar multiplu deformată de toate înrîuririle pe care le suportă, dar şi puternic fragmentată într-o sumedenie de reprezentări, care coexistă şi se suprapun într-un soi de „melanj" inextricabil. Neputînd-o, prin urmare, analiza ca un model global, ele tind în prezent, tot mai mult, a o cerceta defalcat, pe nivele sau sectoare specifice, atît ca dat brut sau fenomen demografic (ca „moarte suportată", cum spune acelaşi Vovelle), cît şi sub raportul reţelei de gesturi şi rituri însoţitoare (proprii „morţii trăite"), ilustrative pentru tipurile şi formele de „discurs" (magic, religios şi laic, conştient şi inconştient), aparţinînd aceluiaşi domeniu. Totul depinde, în ultimă instanţă, aici, de situarea constantă a morţii şi a reprezentărilor ei în contextul lor social, cultural şi politic – ceea ce le indică stratificarea –, coroborată cu investigarea lor în durata lungă, pe temeiuri interdisciplinare şi cu ajutorul unui amplu „bagaj" documentar, menit a le dezvălui întruchipările complexe. Aceste condiţii (la care mai poate fi adăugată şi aceea monografică) sînt riguros respectate, în ultimul timp, de toate cercetările în domeniu, cu rezultate care, în pofida îndelungatei frecventări a temei, rămîn de un interes incontestabil[132].

La fel de interesante şi cel puţin tot atît de importante pentru explorarea structurilor mentale dintr-o societate sînt şi rezultatele produse, în anii din urmă, de anchetele în spaţiul ***culturii*** [133] şi al ***religiei populare***, cu toate că, spre deosebire de „thanatologie", ambele domenii – altminteri inextricabil legate[134] – sînt încă departe de a fi fost în mod satisfăcător lămurite atît sub raportul legăturii lor cu segmentele socio-culturale dominante („savante"), cît şi – mai ales – din punct de vedere conceptual (o mai veche suferinţă a cercetărilor istorice, în genere). În privinţa celei dintîi, bunăoară, viziunea canonică a fenomenului cultural distinge net între „savant" şi „popular", nu numai pe temeiul

[132] O amplă discuţie metodologică pe această temă, cu numeroase exemple, se găseşte în cartea deja citată a lui Michel Vovelle (*Idéologies et mentalités*), care cuprinde reflecţii deosebit de instructive atît pe marginea propriei experienţe a autorului în explorarea acestui cîmp, cît şi a celorlalte contribuţii similare.

[133] Termenul se cuvine înţeles aici nu în sensul său tradiţional, limitat, ci antropologic, ca ansamblul atitudinilor, credinţelor, codurilor de conduită etc., proprii unui anumit grup, într-o perioadă istorică determinată (*v.* în acest sens pertinentele consideraţii ale lui Carlo Ginzburg, *op. cit.*, p. 7 *sqq*; *supra*, n. 8).

[134] Pentru perioadele premoderne, cel puţin, disocierea lor pare, practic, imposibilă. De altfel, majoritatea cercetătorilor care se ocupă, dintr-un unghi sau altul, fie de Antichitate, fie de Evul Mediu, tind să pună între cele două domenii un semn de egalitate. Un exemplu în acest sens este şi Aaron J. Gourevitch, după opinia căruia cultura populară medievală este tot una cu religia acestui segment social, ultima fiind, la rîndu-i, echivalată cu noţiunea de mentalitate (*cf. La culture populaire au Moyen Âge. «Simplices et Docti»*, Paris, Aubier, 1996; idem, *Stumme Zeugen des Mittelalters. Weltbild und Kultur der einfachen Menschen*, Böhlaau Verlag, Weimar, Köln, Wien, 1997 (în limba germană numele autorului este ortografiat Gurjewitsch).

convingerii că acest decupaj primordial este singurul apt de a pune în evidență două ansambluri culturale precis individualizate și, prin urmare, ușor de sesizat, dar și al unei prezumate coerențe intime, dezvăluită de textele, gesturile și credințele lor specifice[135]. În realitate, însă, lucrurile nu sînt atît de simple cum par, nici în privința acestei coerențe și cu atît mai puțin a respectivei dihotomii. Mai mult, chiar, după cum ne-au arătat-o nenumărate cercetări, întrebările fără răspuns și problemele cu soluție incertă sînt, în acest domeniu, incomparabil mai numeroase, decît ceea ce se poate afirma cu exactitate[136]. Nu este încă limpede, de pildă, ce ar trebui să se înțeleagă, de fapt, prin „cultură populară"? Este ea specifică țăranilor?; tuturor celor dominați (în opoziție cu elitele)?; laicilor (în contrast cu clericii) sau implică – pur și simplu – cîte ceva din fiecare? În al doilea rînd, în ce măsură este ea o creație a „poporului" sau doar primită de el, ori destinată lui (cazuri în care rolul intermediarilor culturali devine, dintr-o dată, crucial[137])? În fine, pentru a încheia, pînă unde merge, la drept vorbind, coincidența semantică dintre cultura populară și mediile sociale omonime? Sînt ele identice, cum au sugerat-o mai vechile cercetări consacrate de Robert Mandrou faimoasei „Biblioteci albastre" din Troyes[138], sau doar imperfect suprapuse, cum a afirmat Geneviève Bollème, după ce a studiat același *corpus*[139]? Era normal ca dificultatea unor asemenea răspunsuri să sugereze necesitatea unor reajustări de metodă, nu în spiritul tradiționalei încercări de a circumscrie mai exact spațiul culturii populare, cît al analizei materialelor susceptibile de a-i aparține și a modului lor de prelucrare. *„Căutării adesea decepționante a unei culturi specifice și ex-*

---

[135] În această privință, un studiu nu numai clasic, ci și accesibil cititorului român este cel al lui Robert Mandrou, *Culture et niveaux culturels dans les sociétés d'Ancien Régime*, „Revues des Études Sud-Est Européennes", T. X, 1972, p. 415-422.

[136] *Cf.* Roger Chartier, art. *Populaire* în *La Nouvelle Histoire...*, p. 458-460.

[137] Pentru o discuție amănunțită a acestei chestiuni (ajunsă între timp o temă distinctă de cercetare), *v.* Michel Vovelle, *Les intermédiaires culturels* în idem, *Idéologies et mentalités.....*, p. 163-176, Giovanni Levi, *Inheriting Power. The Story of an Exorcist*, The University of Chicago Press, 1988 (reconstituire a destinului unui preot – care practica și exorcismul – din mica localitate Santena, din Piemont, arestat și judecat la începutul secolului al XVII-lea pentru activitățile sale) și Carlo Ginzburg, *op. cit.* (carte al cărei erou – jucînd, de asemenea, rolul unei „interfețe" culturale – are o soartă aproape identică).

[138] *Cf. De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles. La Bibliothèque bleue de Troyes*, Paris, 1964.

[139] *Cf. Littérature populaire et littérature de colportage au XVIII^e siècle* în vol. *Livre et société dans la France du XVIII^e siècle*, I, Paris-La Haye, 1965, p. 61-89; idem, *Les Almanachs populaires aux XVII^e et XVIII^e siècles. Essai d'histoire sociale*, Paris-La Haye, 1969; id., *La Bibliothèque Bleue: la littérature populaire en France du XVII^e au XIX^e siècle*, Paris, 1971. Aceleași întrebări sînt perfect valabile și pentru cultura populară medievală, noțiune nu numai extrem de vagă, dar, adesea, și generatoare de confuzii, ca urmare a identificării ei cu religiozitatea acestui palier social (*v.* și *supra*). După cum pe bună dreptate a observat Aaron J. Gourevitch, *„dacă nimeni nu neagă existența fenomenului numit «cultură populară» în epoca feudală, nimeni nu a reușit pînă în prezent să-i dea o definiție precisă"* (*cf. La culture populaire...*, p. 13). Potrivit istoricului rus, cultura populară reprezintă o *„viziune* [specifică] *asupra lumii, născută din interacțiunea complexă și contradictorie între fondul tradițional, folcloric, și creștinism"* (*ibidem*, p.12).

clusiv populare – a observat, pe bună dreptate, Roger Chartier – *trebuie să i se substituie cercetarea felurilor specifice de întrebuinţare a materialelor* [culturale] *comune*" [140]. La data cînd au fost formulate, cuvintele sale exprimau, fără îndoială, o atitudine mai generală.

„Religia populară", de asemenea, a stîrnit acelaşi gen de controverse, nu atît, e drept, printre etnologi şi folclorişti – cărora domeniul li s-a impus de multă vreme –, cît printre istorici, mult mai prudenţi sau doar mai lenţi în a-l recepta. Anticipate de lucrările lui Émile Durkheim[141] şi ale abatelui Brémond[142], cercetările în această direcţie au debutat abia în deceniul al 6-lea al secolului nostru, meritul de a le fi inaugurat revenindu-i, şi aici, lui Lucien Febvre, graţie binecunoscutului său studiu despre Rabelais[143]. Ca şi în cazul „culturii populare", studiile care au urmat au făcut să se adune, pe lîngă rezultate remarcabile, şi foarte multe incertitudini, legate nu numai de „identitatea" domeniului, ci şi de definirea lui[144]. Are religia populară o existenţă proprie, intangibilă şi independentă de religia primită şi învăţată, cum afirmă, bunăoară, Pierre Boglioni, sau, dimpotrivă, reprezintă o construcţie artificială, fabricată de ştiinţa celei de-a doua jumătăţi a secolului trecut, cum cred, într-o manieră mult prea categorică, totuşi, alţi sprecialişti? Unde se cuvine, apoi, trasată în acest domeniu linia de demarcaţie între „popular" şi „populariza" şi cît anume se cuvine rezervat în acest ansamblu, formelor spontane, neelaborate de expresie, în comparaţie cu ceea ce este prelucrat? Dificultatea de a răspunde acestor întrebări este sporită şi de ambiguitatea conceptului însuşi de „popular", ataşat, cum am văzut, şi tipului omolog de cultură. Dacă unora, ca Jean Delumeau şi Keith Thomas, de pildă, religia populară le apare ca fiind totuna cu universul magiei, alţii, din contra, o definesc, dintr-o perspectivă ceva mai sofisticată, ca antiintelectuală, afectivă şi pragmatică, tocmai în virtutea sistemului de practici pe care le denotă[145]. Pentru Emmanuel Le Roy Ladurie – care a dedicat domeniului cîteva referinţe pătrunzătoare în memorabila sa carte despre Montaillou[146] –, religia populară constituie, mai ales în ipostaza sa

---

[140] Roger Chartier, art. *Culture populaire* in *Dictionnaire des sciences historiques...*, p. 178 (*v.* şi *supra*, n. 22); idem, *Histoire intellectuelle et histoire des mentalités...*, *loc. cit.*, p. 297 *sqq*. Pentru contribuţiile nord-americane (subscrise, între alţii, de Natalie Zemon Davis şi Robert Darnton) la definirea culturii populare, îndeosebi din unghiul literaturii de colportaj, *v. Faire de l'histoire*, vol. III, p. 115 *sqq* şi *La Nouvelle Histoire....., passim.*

[141] Émile Durkheim, *Le formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912 (tradusă şi în limba română sub titlul *Formele elementare ale vieţii religioase*. Traducere de Magda Jeanrenaud şi Silviu Lupescu. Cu o prefaţă de Gilles Ferréol, Iaşi, Ed. Ed. Polirom, 1995).

[142] *Cf. Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* (11 volume începînd cu 1920).

[143] *V. supra*, n. 9.

[144] *V.* pe larg în acest sens Michel Vovelle, *La religion populaire* in idem, *Idéologies et mentalités.....*, p. 125-162 şi Dominique Julia, art. *Religion* in *La Nouvelle Histoire.....*, p. 492-493.

[145] *Apud* Michel Vovelle, *La religion populaire...*, *loc. cit.*, p. 128.

[146] *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, 1985 (*v.* şi ediţia în limba română: *Montaillou, sat occitan de la 1294 la 1324*, vol. I-II. Traducere, prefaţă şi note de Maria Carpov, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1992).

medievală, un amestec greu de decantat de elemente păgîne, eretice, creştine, oficiale şi vulgarizate (un fel de – spune autorul – *„oaie cu cinci picioare"*), cu atît mai dificil de „izolat" din punct de vedere social, cu cît volatilitatea sa este mai mare. Lui Mihail Bahtin – autor, ca şi Febvre, al unui studiu nu mai puțin memorabil despre Rabelais, citat astăzi ca un text clasic[147] – aceleaşi forme de expresie îi sugerează, dimpotrivă, manifestări ale unui dinamism al atitudinilor şi comportamentelor fondat pe inversarea ierarhiilor şi a rolurilor, pe rîs şi deriziune, altfel spus, pe cîteva ipostaze caracteristice unei contraculturi demistificatoare, care polemizează permanent cu religia şi ordinea oficială (teză criticată de unii, pe motivul atemporalității ei şi al ignorării unor componente importante ale acestui gen de spiritualitate, nu numaidecît contestatare[148]). Punctele de vedere sînt, precum se vede, şi aici, diverse, convergența lor fiind deocamdată greu de întrevăzut[149]. Dar, chiar dacă o definiție strictă este încă, în această privință, improbabilă, cîteva lucruri, totuşi, par deja, mai sigure, anticipînd, oarecum, clarificările care, neîndoielnic, vor veni. În primul rînd, religia populară nu este, cum s-a crezut uneori, realitatea imobilă şi reziduală organizată în jurul unui nucleu dur de elemente păgîne, contaminate ocazional de forme ceva mai elaborate de expresie. Din contra, ea apare ca o realitate într-atît de fluidă şi mişcătoare, necontenit regenerabilă şi maleabilă, încît unii nu au ezitat să se întrebe dacă nu avem de-a face aici mai curînd cu un mecanism de aculturație şi adaptare a normelor şi codurilor religioase oficiale, decît cu un domeniu independent, atestat „ontologic". În al doilea rînd, este limpede astăzi, la capătul unei suite impresionante de cercetări speciale sau de comentarii incidentale, că termenul de „popular" care unifică acest fascicol de manifestări şi expresii este, sociologic vorbind, mult prea restrictiv în raport cu baza sa reală. Dacă încheierile formulate cu peste trei decenii în urmă de Robert Mandrou au părut a confirma, la un moment dat, această afiliere (istoricul deosebind, pentru perioada clasică, doar două nivele de pietate, unul urban, celălalt rural[150]), alte investigații, mult mai tîrzii, fără a infirma neapărat concluzia precedentă, au arătat că fenomenele aşa-zis populare denotă, uneori, şi în anumite re-

[147] *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, 1970.

[148] Michel Vovelle, *La religion populaire...*, *loc. cit.*, p. 131. De asemenea, Aaron J. Gourevitch, *La culture populaire...*, p. 301 *sqq*, unde discuția critică a interpretării bahtiniene este extrem de amănunțită.

[149] Opiniilor menționate li se cuvin adăugate şi interpretările lui Jacques Le Goff şi Jean-Claude Schmitt, potrivit cărora, religia populară medievală este parte a unui ansamblu mai complex, numit de ei „cultură folclorică", care nu se rezumă doar la riturile şi credințele „vulgului" (*cf.* Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*, tradus şi în limba română: *Pentru un alt Ev Mediu. Valori umaniste în cultura şi civilizația Evului Mediu*. Studiu introductiv, note şi traducere de Maria Carpov, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1986; Jean-Claude Schmitt, *«Religion populaire» et «culture folclorique»*, „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations", T. 31, n° 1, 1976, p. 141-153). Pentru o sumară trecere în revistă a punctelor de vedere referitoare la religia populară, *v.* Aaron J. Gourevitch, *La culture populaire...*, p. 11 *sqq*.

[150] Robert Mandrou, *Introduction à la France moderne..*; idem, *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e...* (*v. supra*, n. 54 şi 138).

giuni, un spectru infinit mai complex de participări, cu mult peste nivelul lor de referinţă[151]. Aceleaşi investigaţii au mai demonstrat, în plus, că specificul compozit al religiei populare nu este neapărat incompatibil cu posibilitatea de a distinge între elementele care o compun, inscriptibile, după provenienţă, în două categorii principale: aceea rezervată influenţelor exercitate de religia oficială (unde pot fi incluse, fără greutate, toate expresiile caracteristice contactului direct cu divinitatea şi întregul panteon de sfinţi intercesori) şi, pe de altă parte, compartimentul subteran, reprimat şi contestatar („contrareligia"), structurat de o gamă întreagă de credinţe şi gesturi, cu rost astăzi uitat, amintind, însă, prin „tematica" lor (viaţa, moartea, raportul cu pământul, cu spaţiul şi munca etc.), de vechile eresuri păgîne[152].

Fără îndoială că piedica cea mai mare cu care se confruntă orice anchetă interesată să desfacă ghemul încîlcit al tuturor acestor elemente este de a-i face pe cei ce le-au produs să vorbească. Neavînd o „cale regală" de acces la această lume arareori locvace, istoricii au trebuit, pentru a învinge „greutatea tăcerilor", să recurgă la alte mijloace, indirecte, cele dintîi, în ciuda parţialităţii lor, fiind chiar sursele represiunii. Valorificînd, ca temei teoretic, o celebră ipoteză foucaldiană[153], potrivit căreia cultura populară nu există independent de actul suprimării ei, lectura respectivelor texte a căutat să surprindă, în penumbra mesajului lor manifest, frînturile apte de a recompune, fie şi parţial, realitatea secundă ocultată de actul reprimării. Listele cu neregulile şi infracţiunile cu caracter religios (însoţite, frecvent, şi de descrierea lor amănunţită), de exemplu, puse în lumină de explorarea sumedeniei de documente produse cu ocazia aşa-numitelor vizite pastorale, au oferit indirect cercetătorilor care le-au parcurs informaţii preţioase atît despre practicile devoţionale curente în mediile populare respective şi instrumentarul lor de referinţă (obiectele adorate), cît şi despre tematica lor subiacentă (moartea, calamităţile naturale etc.), la fel de semnificativă pentru reconstituirea acestui tip de pietate. Aceleaşi documente, completate, însă, cu datele din registrele parohiale referitoare la procentul de sarcini şi naşteri legitime sau ilegitime şi la dispensele acordate din varii motive au servit şi la reconstituirea conduitelor familiale dominante în aceste medii, în raport cu prescripţiile religioase oficiale. Pe cît de grăitoare sînt aceste surse pentru atestarea continuităţii unor obiceiuri confesionale, pe atît de semnificative devin ele atunci cînd oglindesc – cum s-a întîmplat adeseori – situaţiile de ruptură sau de deviere religioasă fla-

---

[151] Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation, les attitudes devant la mort en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, 1978 (*v.* şi n. 125).

[152] După opinia lui Aaron J. Gourevitch, religia (sau cultura) populară constituie, în Evul Mediu, un ansamblu compozit de tradiţii folclorice şi doctrine oficiale care, departe de a se exclude reciproc, reprezintă, dimpotrivă, *„aspectele sincrone ale aceleiaşi mentalităţi"* aflate într-o interacţiune şi o luptă perpetue (*cf. La culture populaire...*, 15-16. 150). Pentru acelaşi punct de vedere, *v. supra*, n. 149.

[153] Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1961. *V.* şi comentariile tezelor aceluiaşi in Carlo Ginzburg, *op. cit.*, p. 27-28.

grantă, care îl pun pe cel ce le constată retrospectiv, în situația rară de a surprinde momentele de cotitură în evoluția mentalităților[154].

Există, însă, și alte surse, ceva mai directe, în măsură a conduce la același gen de constatări. Acestea sînt fie iconografia, mobilierul religios și spațiul sacru (de analizat, totuși, cu prudența impusă de caracterul lor de „compromis", între ceea ce este, la fiecare, specific „popular" și, pe de altă parte, destinat să evoce acest specific), fie datele arheologice (îndeosebi descoperirile sepulcrale, unde lumea celor vii este întotdeauna asociată defuncților), fie – în sfîrșit – tradiția orală și chiar gesturile și practicile actuale, cum ar fi pelerinajele, de asemenea apte (cercetate *à rebours*), să lumineze practici și credințe mai vechi. Testamentele, de asemenea, sînt, din acest unghi, importante, cu atît mai mult cu cît, spre deosebire de celelalte tipuri de izvoare, ele se pretează, cu precauțiile de rigoare, și unui tratament cantitativ, considerat multă vreme de istoricii francezi cel mai în măsură a evidenția, în domeniul atît de „glisant" al mentalităților, tendințele evolutive și mutațiile. Clasică, din acest punct de vedere, rămîne și astăzi faimoasa cercetare întreprinsă cu mai bine de un sfert de secol în urmă de Michel Vovelle care, pe temeiul inventarierii a peste 20.000 de testamente din Provența secolului al XVIII-lea, a putut sesiza, atît la nivelul elitelor, cît și în mediile populare, un proces rapid de „decreștinare" (altfel spus, de laicizare), premonitoriu pentru succesul pe care urma să-l înregistreze, tot aici, politica ateistă a Revoluției Franceze în faza ei radicală. Adevărat „discurs asupra metodei", cum a fost, pe bună dreptate, numită[155], cartea lui Vovelle, care dezvoltă sistematic această surprinzătoare concluzie[156], făcea, la data publicării, un pas important în direcția unei mai clare configurări a domeniului *sociologiei religioase*, pe care, de la finele deceniului al 8-lea înainte, aveau să-l jaloneze, în cuprinsul unui ambițios program de cercetare, binecunoscutele contribuții ale lui Jean Delumeau (legate direct, în spirit, dacă nu în „litera" lor, de studiile de pionierat ale lui Gabriel Le Bras)[157].

---

[154] În privința Evului Mediu, reconstituirea fragmentară a universului popular a fost întreprinsă, pe lîngă sursele menționate, și cu ajutorul unor izvoare literare specifice (vieți ale sfinților, penitențiale, catehisme populare și predici), produse de elitele instruite ale timpului cu intenția vădită de a educa masele (pentru evaluarea lor din unghi metodologic, *v.* Aaron J. Gourevitch, *La culture populaire...*, p. 9-79).

[155] *Cf.* Rolf Reichardt, *op. cit.*, *loc. cit.*, p.147.

[156] Citată la n. 125.

[157] Cele mai importante dintre ele sînt: *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, 1965; *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1971, (4ème édition 1987); *La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée*, Paris, 1978 (ediția în limba română se intitulează: *Frica în Occident (secolele XIV-XVIII). O cetate asediată*. Traducere, postfață și note de Modest Morariu, vol. I-II, București, Ed. Meridiane, 1986); *Histoire vécue du peuple chrétien* (sous la direction de Jean Delumeau), vol. I-II, Toulouse, Privat, 1979; *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe – XVIIIe siècles*, Paris, 1983 (apărută și în limba română sub titlul: *Păcatul și frica. Culpabilitatea în Occident, secolele XIII-XVIII*. Traducere de Mihai Ungurean și Liviu Papuc. Postfață de Alexandru-Florin Platon, vol. I-II, Iași, Ed. Polirom, 1998); *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, 1989; *L'Aveu et le pardon. Les difficultés de la confession (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris, 1991 (cu o ediție și în limba română: *Mărturisirea și iertarea. Dificultățile confesiunii. Secolele XIII-XVIII*. Traducere de Ingrid Ilinca, Iași, Ed. Polirom, 1998).

Aceasta rămîne, de altfel, pînă astăzi, emblema care unifică toate studiile dedicate, în ultimii ai, religiei populare. Ar trebui, fireşte, de văzut în ce măsură toate sursele şi metodele enumerate mai sus sînt valabile şi pentru alte spaţii geografice decît cel catolic (şi, în caz contrar, la ce izvoare noi s-ar putea apela) şi, de asemenea, cum ar putea fi compensat (eventual pe căi mai directe) specificul „extorcat"[158] al faptelor evidenţiate de sursele amintite, întrebare ce aduce în discuţie însăşi problema ***metodologiei*** unor astfel de cercetări, de neocolit în orice analiză istorică a noţiunii de mental colectiv.

Neîndoielnic, a vorbi astăzi de metodele care orientează cercetările în istoria mentalităţilor constituie o încercare cel puţin bizară, dacă nu de-a dreptul imposibilă – sau, în orice caz, greu de asumat – în condiţiile în care fragmentarea (am fi putut tot atît de bine scrie *dispersarea* sau *pulverizarea*) din ce în ce mai accentuată a domeniului a făcut să dispară nu numai orice element de unitate între specialităţile sale derivate, dar – precum am văzut – şi identitatea însăşi a disciplinei cu acest nume. În cel mai bun caz, am putea discuta aici despre metodologii reticulare sau de profil, de instrumente şi abordări specifice, de tehnici parcelare de anchetă ş.a.m.d., însă nicidecum (sau doar foarte greu) de *o* metodă sau *un* ansamblu de procedee universale, periclitate în statutul lor ontologic de contextul însuşi, postmodern, în care evoluează astăzi disciplinele umaniste. O dată făcută, această constatare nu ne interzice, însă, a ne întreba dacă, în ciuda actualei diversităţii tematice sub zodia căreia evoluează explorările în mentalul colectiv şi a pluralismului lor metodologic, nu există, totuşi, şi anumite demersuri comune sau, cel puţin, modalităţi asemănătoare de „a face", capabile de a-i restitui *ad hoc*, o temporară unitate? Mai supravieţuiesc, astăzi, în investigaţiile înscrise iniţial în sfera unică a mentalului colectiv, „urme" ale solidarităţii lor de odinioară?

Un prim element susceptibil de a fi evocat dintr-un asemenea unghi pare a fi preferinţa constantă arătată de toate anchetele de gen pentru metodele cantitative şi studiile de caz[159]. În ceea ce le priveşte pe primele, această fidelitate nu are de ce să surprindă, cîtă vreme procedeele serializării (moştenite de la mai vechea istorie economică şi socială) rămîn, neîndoielnic, esenţiale pentru evidenţierea „trend"-urilor evolutive (sau, dimpotrivă, a rupturilor), nu numai în acest tip de istorie, ci pretutindeni unde pot fi întrebuinţate[160]. Dar, dacă tipurile de cercetare enumerate pînă acum, specifice diverselor domenii ale mentalului colectiv, probează acest fapt cu prisosinţă, opţiunea – tot atît de veche –

---

[158] Expresia îi aparţine lui Michel Vovelle, *La religion populaire*....., *loc. cit.*, p. 149. Pentru problema surselor capabile de a înlesni reconstituirea experienţelor religioase populare şi, de asemenea, pe cele culturale, *v.* şi Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e^-XVIII^e^ siècle)*, Paris, 1978, p. 17-19 şi *passim*.

[159] *V.* în acest sens Roger Chartier, *Le monde comme représentation*....., *loc. cit.*, p. 1506. De asemenea, Alphonse Dupront, *D'une histoire des mentalités*..., *loc. cit.*, p. 388-389.

[160] Cea dintîi analiză metodică a posibilităţilor de a aplica procedeele cantitative la fenomenele de mentalitate a fost făcută *a posteriori* (la oarecare timp *după* ce bunele rezultate ale acestei asocieri începuseră să se vadă în mai multe investigaţii aplicate) de Pierre Chaunu, într-un studiu astăzi de referinţă (şi tocmai de aceea atît de frecvent citat): *Un nouveau champ pour l'histoire sérielle: le quantitatif au troisième niveau* in *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, vol. II, Toulouse, 1973, p. 105-125; prin *„al treilea nivel"*, celebrul istoric înţelgea aici viaţa afectivă şi mentală.

pentru studiile de caz pare, în schimb, mai puțin naturală, fie și numai prin incongruența-i de principiu cu noțiunea de „colectiv". Cu toate acestea, anchetele din ce în ce mai numeroase inspirate în ultimii ani de o asemenea perspectivă – legitimată, să nu uităm, încă de Lucien Febvre, prin binecunoscutele-i monografii[161] – au produs rezultate extrem de interesante, arătînd că atitudinile, conduitele și sensibilitățile dominante dintr-o societate pot fi evidențiate și pe această cale. Indiferent dacă „particularul", așa cum l-au înțeles aceste studii, a împrumutat ca ipostază un individ reprezentativ[162], o categorie socială restrînsă sau, tot atît de bine, o regiune determinată, cu structurile sale de existență și comunitățile umane specifice, postulatul orientativ al acestor investigații a fost, în fiecare caz, același: anume că, deși oamenii sau grupurile par să adopte la un moment dat conduite libere și imprevizibile, deseori derutante, acestea rămîn, de fapt, intim legate de contextul lor social, la a cărui descifrare pot, în mod indirect, conduce[163].

Legitimată și de faptul că o societate nu este niciodată omogenă, ci asociază mai multe medii diferite[164], metoda studiilor de caz își află naturala complementaritate într-un alt principiu de cercetare, de asemenea foarte răspîndit, care distinge între nivelele culturale și temporale ale unui ansamblu social[165]. În funcție de tema abordată și de palierul explorat (savant sau popular, urban sau rural, literar sau folcloric etc.), analizele atente la aceste diferențieri au fost invariabil preocupate de a identifica atît formele cele mai uzitate de expresie (lexicale, iconografice, imagologice, simbolice etc.) proprii fiecărui nivel – grăitoare, totodată, și pentru un anumit tip de „utilaj" mental[166] –, cît și mecanismele de transmitere de la un nivel la altul a diverselor mode (modele) de grup, considerate extrem de edificatoare nu numai sub raportul predispozițiilor aculturante pe care

---

[161] *V.* n. 9 și 48.

[162] Două din cele mai revelatoare exemple în acest sens sînt studiile deja citate ale lui Carlo Ginzburg și Giovanni Levi (*v. supra*, n. 8 și 137) la care s-ar mai putea adăuga două mici biografii subscrise de Georges Duby, intitulate *Le retour de Martin Guerre* și *Guillaume Maréchal*, Paris, 1986, respectiv, 1987, precum și biografia lui Ludovic IX cel Sfînt, elaborată de Jacques Le Goff (Paris, 1996).

[163] *Cf.* Louis Trénard, *L'histoire des mentalités collectives....*, *loc. cit.*, p. 658-660. Gaston Bouthoul, *op. cit.*, p. 54-61. Un bilanț provizoriu al rezultatelor produse de metodele cantitative și de studiile de caz aplicate istoriei mentalităților, precum și al avantajelor, *recte* dezavantajelor comparative ale fiecărui procedeu poate fi aflat la Michel Vovelle, *Histoire sérielle ou «case studies»: vrai ou faux dilemme en histoire des mentalités* în vol. *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou*, p. 39-49 (*v.* și *supra*, n. 32). Același studiu a apărut și în limba germană, sub titlul: *Serielle Geschichte oder «case studies»: ein wirkliches oder nur ein Schein-Dilemma?* în Ulrich Raulff (Hg.), *op. cit.*, p. 114-127.

[164] Georges Duby, *Histoire des mentalités*, *loc. cit.*, p. 945-948.

[165] Idem, *Le Moyen Âge* în *Aujourd'hui l'histoire*, Paris, 1974, p. 212-213. O contribuție autohtonă la teoretizarea acestui demers poate fi aflată la Alexandru Duțu, *Sinteza și originalitate în cultura română*, București, Edit. Enciclopedică, 1972, p. 36; idem, *Ce aduce nou istoria mentalităților?....., loc. cit.*, p. 21; id., *Sources, Dynamics, Explanations of Change....., loc. cit.*, p. 558.

[166] Pentru conceptul de „utilaj mental", *v.* Roger Chartier, art. *Outillage mental*, *loc. cit.*, p. 448 *sqq* (*v.* și *supra*, n. 29). Jacques Revel, art. *Mentalités*, *loc. cit.*, p. 451 (*v.* și *supra*, n. 22). Robert Mandrou, *L'histoire des mentalités*, *loc. cit.*, p. 436-437 (*v.* și *supra*, n. 43).

le denotă, ci şi al refuzurilor şi rezistenţelor suscitate sau al modurilor specifice de tratare, în cadrul fiecărui palier, a influenţelor primite[167]. Nici nivelele temporale nu au fost, din acelaşi unghi, mai puţin explorate, investigaţiile care li s-au ataşat urmărind să surprindă, în cadrul fiecărui ansamblu mental, fie ceea ce este moştenit, transmis de la o generaţie la alta – şi, implicit, mai lent în a se schimba – fie, dimpotrivă, inedit sau doar mai recent şi, ca atare, dinamic. Privilegiind multă vreme „durata lungă", interpretarea canonică a mentalităţilor a pus cu precădere în lumină latura lor inerţială, nu numai ca urmare a prestigiului intact al istoriei economice – ce favoriza acelaşi „trend" – cît, mai ales, a influenţei exercitate asupra ei de cercetările etnologice, care, arătînd că societăţile nu evoluează în acelaşi ritm şi că, în cadrul fiecăreia din ele, există nivele ale realităţii care nu sînt tributare unei temporalităţi globale, au subminat într-un mod şi mai radical tradiţionala idee a timpului omogen, sugerînd, totodată, importanţa studierii permanenţelor şi a evoluţiilor încete. Nu întîmplător, de aceea, mentalităţile au devenit o „istorie a rezistenţelor"[168] sau au fost comparate cu „închisori ale duratei lungi" (după o celebră expresie braudeliană[169]), înseşi tentativele de a le defini concentrîndu-se, cum am văzut, asupra elementelor celor mai durabile şi lente în a se schimba, de la nivelul cel mai profund al psihologiei colective.

Aceasta nu înseamnă, însă, că celelalte segmente ale duratei ar fi rămas, în acest domeniu, totalmente neglijate. Istoricii au înţeles că, aidoma tuturor fenomenelor şi proceselor cunoscute, mentalităţile nu numai că evoluează, dar o şi fac în mod diferit, inserţia lor în paradigma braudeliană a timpului tripartit fiind mai indicată decît o investigaţie aşezată sub pecetea exclusivă a inerţiilor. Explorărilor unilaterale, desfăşurate iniţial sub semnul celei mai lente temporalităţi, li s-au substituit, astfel, cercetări diferenţiate ale duratei, care au pus în lumină nu doar structuri specifice duratei lungi, ca pînă atunci, ci şi atitudini mentale cu viaţă scurtă şi medie, determinate de factorii contextului imediat. Avantajul unei asemenea perspective – să-i spunem dialectice – asupra timpului nu a constat doar în reabilitarea evenimentului şi a biografiei, vreme îndelungată expulzate din cîmpul de interes al istoricilor. În egală măsură, ea i-a făcut pe aceştia mai sensibili – deşi, cum vom vedea imediat, nu în mod excesiv – şi faţă de problema însăşi a *schimbării* în domeniul respectiv, punîndu-i în situaţia de a observa că mentalităţile particulare, de exemplu, variază mai repede decît cele generale care, atunci cînd o fac, îmbracă fie forma unei deplasări a frontierelor dintre sacru şi profan, fie a unei modificări a ideilor, concepţiilor, reprezentărilor fundamentale, cadrului „cosmologic" şi, mai ales, a sistemelor de valori. Pentru mulţi cercetători, tocmai acest din urmă element constituie semnul cel mai caracteristic al transformării mentalităţilor[170]. Spontană sau imitată, asociind o participare largă sau – cel mai adesea – restrînsă, transformarea valorilor împrumută

[167] *Cf.* Georges Duby, *Le Moyen Âge...*, *loc. cit.*, p. 212-213.

[168] Caracterizarea îi aparţine lui Ernest Labrousse. *V.* şi Michel Vovelle, *Idéologies et mentalités.....*, p. 236-261.

[169] Fernand Braudel, *Histoire et sciences sociales: la longue durée* in idem, *Écrits sur l'histoire*, vol. I, Paris, 1969 (articolul datează din 1958).

[170] Georges Duby, *Le Moyen Âge...*, *loc. cit.*, *passim*; Gaston Bouthoul, *op. cit.*, p. 97 *sqq.*

de obicei aspectul unei „accentuări" sau „permutări" a normelor deja existente şi numai foarte rar ipostaza unei inovaţii radicale, care, atunci cînd are, totuşi loc, poate fi însoţită sau precedată – dar nu în mod obligatoriu – de puternice stări emotive.

Reiese limpede, fie şi din aceste sumare constatări, că cercetări atît de pretenţioase şi dificile, care asociază metodele cantitative cu cele calitative şi disting între nivele culturale şi temporale diferite nu se pot închipui în afara unui instrumentar variat de lucru, pe care disciplina istorică, ea singură, nu este capabilă a-l oferi. Recursul la *interdisciplinaritate* a apărut astfel, în istoria mentalităţilor, nu numai ca necesar, dar şi inevitabil – o adevărată vocaţie, s-ar spune – fiind, încă de la început, cu atît mai firesc cu cît diversele înţelesuri asociate, de regulă, conceptului tutelar „acopereau" ele însele, mai multe domenii deodată. Pe de altă parte, imperativul de a exploata simultan mai multe categorii de izvoare, capabile de a pune în lumină diversele structuri mentale şi necesitatea, nu mai puţin stringentă, de a corela mentalităţile cu mediul lor social, politic şi cultural au justificat acelaşi recurs, cu efecte din cele mai favorabile asupra dezvoltării domeniului[171].

Nu trebuie să cauţi prea mult în istoria şi preistoria acestei discipline pentru a constata că un astfel de demers a fost în perimetrul ei o constantă. Parte componentă a însăşi „genei" noii direcţii elaborată la finele anilor '30 de corifeii „Analelor" franceze, interdisciplinaritatea a servit ca argument peremptoriu şi ambiţiei totalizante a istoriei mentalului colectiv, pe vremea cînd (cu mai mult de două decenii în urmă), o asemenea pretenţie părea mai puţin exorbitantă decît astăzi. În fond, ce liant mai potrivit ar fi fost de aflat, atunci, pentru a da coerenţă unor investigaţii ce pretindeau a porni din acelaşi perimetru? În ce altă expresie mai naturală s-ar fi putut reflecta, în anii '70, prestigiul intact al propensiunilor de integrare din cultura europeană, încă necompromise de postmodernism? Interdisciplinaritatea apărea atunci mai mult decît o metodă: ea era, de fapt, o veritabilă „filosofie", un principiu fundamental al globalităţii aplicat „ştiinţelor" umaniste, o ilustrare vie a însăşi unităţii lumii şi cunoaşterii, fără vreun alt echivalent. Unii au considerat chiar că, în comparaţie cu celelalte ştiinţe, istoria era în modul cel mai natural interdisciplinară, întrucît, nefiind, prin definiţie, legată de vreun subiect anume, putea îmbrăţişa, spre deosebire de omoloagele ei, totul[172]. Acest lucru spune, fără îndoială, mult despre felul în care, în domeniul istoriei cel puţin, a fost practicată, o vreme, metoda: nu prin colaborare şi dialog, ci prin fagocitare, prin completa absorbţie a „celuilalt", după ilustrul exemplu al sociologiei de la începutul secolului XX şi al istoriei economice şi sociale franceze, care nu admiteau, nici ele, vreo concurenţă. Un asemenea procedeu, de metabolizare a alterităţii, era, desigur excesiv, după cum tot excesivă apare, cel puţin

---

[171] Pentru dimensiunea interdisciplinară a istoriei mentalităţilor, *v. inter alia* Jacques Le Goff, *Les mentalités: une histoire ambiguë*, *loc. cit.*, p. 77 *sqq.*

[172] Bunăoară, Wolfgang J. Mommsen, într-un studiu intitulat *Istoria*, publicat în vol. *Interdisciplinaritatea şi ştiinţele umane*. Studiu introductiv de prof. dr. Ion Drăgan, traducere din limba franceză de Vasile Tonoiu şi Ilie Bădescu, Bucureşti, Ed. Politică, 1986, p. 349, 358.

retrospectiv, şi această miză neobişnuită pe interdisciplinaritate[173], care nu a întîrziat să le sugereze specialiştilor, cu începere mai ales din anii '80, trebuinţa nu numai a unei drastice moderaţii, ci şi urgenţa unei complete regîndiri a metodei, dintr-un unghi diferit, în spiritul respectului pentru autonomia fiecărei discipline. Fără a fi neapărat un pesimist, dar sesizînd exact temeiurile acestui mod imperialist de a concepe interdisciplinari-

[173] Nici aceasta, totuşi, consecvent aplicată, de vreme ce atît *psihologia*, cît şi *psihanaliza* (acesta în primul rînd) au fost excluse, de „analişti", dintre colaboratoarele istoriei. După cum au remarcat mai mulţi cunoscători ai acestei Şcoli, *„cercetătorii care au contribuit cu regularitate la «Annales»* [au fost] *interesaţi mai puţin de o teorie a metodologiei formale oferite de aceste discipline* [conexe], *cît de unele din tehnicile şi abordările acestora"*, adaptate aproape inconştient surselor investigate. Urmarea acestei situaţii a fost că înseşi conceptele utilizate de istoricii francezi şi temele lor de cercetare au suferit, uneori, limitări serioase, ori chiar deformări, ca bunăoară, noţiunea de „structură mentală" a unei epoci, restrînsă, din cauza insensibilităţii „analiştilor" faţă de datele celor două discipline mai sus menţionate, doar la nivelul limpede al conştiinţei (*apud* Jean-Maurice Bizière, *Psychohistory and Histoire des mentalités*, „The Journal of Psychohistory", vol. 11, N° 1, 1983, p. 89-111, studiu care insistă asupra mariajului ratat dintre istorie, psihologie şi psihanaliză. Autorul uită, însă, faptul că Lucien Febvre nu a fost cîtuşi de puţin insensibil la sugestiile celei dintîi, dimpotrivă! (*v. supra*). Peter Schöttler observă că lipsa de interes a „analiştilor" pentru psihanaliză constituie, în mare măsură, un dat „genetic", fondatorii înşişi ai Şcolii manifestînd o ignoranţă totală faţă de această disciplină, potenţial utilă, totuşi, prin sugestiile pe care le-ar fi oferit (*op. cit.*, *loc. cit.*, p. 78 *sqq*). El are perfectă dreptate să constate că, la un istoric ca Marc Bloch, atît de bine informat asupra lucrărilor ştiinţifice germane, evidenta necunoaştere a operei lui Sigmund Freud are toate motivele să surprindă. Alţi specialişti, ca Michel Plon – citat de Schöttler – au remarcat, la rîndu-le, acelaşi fenomen: elanul raţionalist al istoricilor de la „Annales" a generat o distanţare sistematică de psihanaliză, împrumutînd, uneori, forma unei *„negări încăpăţînate"* (Michel Plon, *De l' «hérésie physiologique» à l'«obcenité scientifique». L'innomable dans l'histoire*, „Studies in the History of Psychology and the Social Sciences", 4, 1987, p. 226-236; *apud* Peter Schöttler, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 79, n. 29 şi 32). Exemplul lui Jacques Le Goff (în *Histoire des sciences et histoire des mentaltés...*, *v. supra*, n. 7) este, din acelaşi unghi, tipic: pentru autorul *Imaginarului medieval*, istoria mentalităţilor *„nu are...nici o nevoie de psihanaliză"*, istoricii nemaitrebuind înspăimîntaţi *„cu această sperietoare"* (*v.* şi Prefaţa la ediţia franceză din 1983 a *Regilor Taumaturgi*, carte recent tradusă, de Val Panaitescu, şi în limba română, Iaşi, Ed. Polirom, 1998, p. V-XXX). O apreciere mai amicală – deşi foarte critică, totuşi – a şanselor de colaborare dintre istorie şi psihanaliză, la Michel Morineau (*Le divan et le sofa. Retour sur la psychanalise d'une œuvre de Hogarth* in *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou...*, p. 61-85; *v.* şi *supra*, n. 32), studiu prilejuit de un text mai vechi al aceluiaşi Jean-Marie Bizière, *Before and After. Essai de psychohistoire*, „Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine", t. XXVII, avril-juin 1980, p. 177-207. Aceeaşi necunoaştere au probat-o reprezentanţii „noii istorii" franceze şi faţă de *epistemologia ştiinţelor*, ilustrată de Gaston Bachelard, Alexandre Koyré şi Georges Canguilhem, ale căror scrieri nu s-au bucurat, cu minime excepţii, de nici o atenţie din partea „Analelor". După cum bine a observat Roger Chartier, această cecitate a fost deosebit de nefastă, întrucît nu numai că i-a privat de succesorii lui Bloch şi Febvre de cunoaşterea unui *„ansamblu de concepte, susceptibile a-i preveni împotriva certitudinilor prea fruste deduse din ancheta statistică"*, dar i-a şi împiedicat să înţeleagă modul cum au loc schimbările în cadrul sistemelor de reprezentări colective (*cf. Histoire intellectuelle et histoire des mentalités...*, *loc. cit.*, p. 295-296).

tatea, Georges Gusdorf avea perfectă dreptate să observe că instituirea ei oglindea mai puțin un progres epistemologic, cît un „simptom patologic", fiind o reacție determinată de specializarea exagerată a științelor și, totodată, o aspirație de refacere a unității lor pierdute. Acest proces fiind, după părerea sa, inexorabil, reconfigurarea, măcar parțială, a vechii integrități nu mai putea avea loc, în măsura în care tentativa era totuși posibilă, prin „comasarea" forțată a disciplinelor sub pulpana atotcuprinzătoare a unei științe unice sau – ceea ce însemna același lucru – prin elaborarea unui discurs „metaștiințific", integral, capabil de a transcende, prin includere, toate disciplinele (după cum încercase structuralismul). *„Pentru că pretinde rigoare* – constata pe bună dreptate autorul – *fiecare știință posedă logica sa proprie, care o închide asupra-și, în fidelitatea față de propriile ei prejudecăți"* și, implicit – am adăuga noi – față de propria-i identitate. *„Nu este de ajuns* – continua el – *să introduci cîteva jaloane și repere matematice în biologie sau în istorie, să apelezi la serviciile aparatului statistic în economia politică sau în sociologie pentru a fi asigurat că esența realității istorice, psihologice sau biologice intră sub jurisdicția normelor logico-matematice în schimbul punerii între paranteze a individualului, întîmplării, aberației sau accidentalului"*. Adevărata interdisciplinaritate presupunea, dimpotrivă, recuperarea „simțului uman", respectul față de alteritatea disciplinelor partenere și, în primul rînd, repunerea comparatismului în drepturile sale firești, în spiritul unui „politeism epistemologic", atent la discordanțe, discontinuități și distanțe[174].

Considerațiile istoricului francez – formulate într-o perioadă în care simptomele pluralismului postmodern erau doar percepute, nu încă și conștientizate – nu au rămas fără ecou printre colegii săi de breaslă. Făcînd un fel de *mea culpa* tacită pentru exagerările de odinioară, un editorial al „Analelor" franceze publicat exact la finele deceniului trecut invita, de asemenea, în numele grupului omonim, la regîndirea acestei noțiuni, nu în sensul tradiționalei omologii sau convergențe, ci al respectului reciproc al identităților[175]. Insistînd – cum nu o mai făcuseră pînă atunci – asupra dificultăților presupuse de dialogul interdisciplinar și rupînd cu o îndelungată obișnuință hegemonică, redactorii revistei nu ezitau să afirme că interdisciplinaritatea nu mai trebuia interpretată ca un „fapt natural", inerent unui anumit grad de maturitate științifică, ci, mai curînd, ca o simplă operațiune de transfer și „traducere" a conceptelor de la o știință la alta, fără efecte asupra identității și a libertății lor de evoluție. Condiția esențială a unui asemenea mod de a proceda nu putea fi decît una singură: competența în domeniile chemate să coopereze, înțeleasă nu ca o luare în stăpînire a „celuilalt", ci ca o simplă familiaritate de ordin metodologic, dublată de aptitudinea de a selecta din domeniul solicitat să colaboreze noțiu-

[174] Georges Gusdorf, *Trecutul, prezentul și viitorul cercetării interdisciplinare* în *Interdisciplinaritatea și științele umane...*, p. 61-94.

[175] „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations", n° 6, 1989 (*v.* îndeosebi textul programatic *Tentons l'expérience*, p. 1444-1449). O interpretare oarecum asemănătoare a interdisciplinarității aparține și lui Aaron J. Gurevich, *Medieval Culture and „mentalité" according to the new French Historiography* în idem, *Historical Anthrolpology of the Middle Ages*, edited by Jana Howlett, Polity Press [Cambridge], 1992, p. 23-24.

nile şi tehnicile de lucru cele mai adecvate subiectului cercetat. Acesta este, de fapt, sensul restrîns al interdisciplinarităţii, acceptat în ultimii ani de cercetările consacrate mentalului colectiv în fiecare din domeniile amintite, indiferent dacă această colaborare priveşte etnologia, istoria culturii, psihologia socială sau sociologia. Avem, astfel, de a face aici cu o ultimă ipostază a defunctei unităţi a acestei istorii, prea slabă, însă, pentru a i-o putea restitui.

*
* *

„Istoria" istoriei mentalităţilor, pe care ne-am străduit a o schiţa mai sus, mai cu seamă din unghiul conceptelor, al direcţiilor şi metodelor sale definitorii, ar fi, neîndoielnic, incompletă, dacă am ignora limitele structurale ale acestui demers, care se răsfrîng, fatalmente, şi asupra celor mai noi dintre metamorfozele sale epistemologice. Acest lucru ni se pare necesar nu numai pentru a completa tabloul schiţat în paginile precedente. În egală măsură, el ni se impune şi fiindcă aceste limite, ocultate în trecut de discursul triumfător al „noii istorii", dar, de o bună bucată de vreme, din ce în ce mai stăruitor evocate, oglindesc, prin însuşi faptul că sînt discutate, deopotrivă cele mai recente schimbări în modul cum se raportează societăţile contemporane la trecut şi, pe de altă parte, şansele „noii istorii" de a supravieţui, prin reconsiderarea critică a vechilor postulate. În fond, însăşi regîndirea interdisciplinarităţii, de care am vorbit, precum şi abandonarea tacită a propensiunii spre globalitate constituie o parte integrantă a acestui amplu proces de reevaluare. Ele indică nu doar varietatea, dimensiunea şi, adesea, virulenţa provocărilor cărora are a le răspunde astăzi „filosofia" epistemică a „Analelor", ci – am putea spune, anticipînd oarecum concluzia rîndurilor de faţă – şi vigoarea ei regenerativă.

Lăsînd cu bună ştiinţă la o parte acele critici, după părerea noastră neîntemeiate, care reproşează istoriei mentalităţilor fie simplificarea abuzivă a imaginii trecutului (prin sacrificarea ireductibilului şi a diversităţii), fie o ipotetică – deşi involuntară – aptitudine „mistificatoare"[176] (determinată de imprecizia cronică a conceptului tutelar), sîntem datori a recunoaşte altora o incomparabil mai substanţială întemeiere. Una dintre acestea priveşte însăşi *realitatea* faptelor de mentalitate. Disocierea polemică a „noii istorii" de „istoria istorizantă" şi opţiunea ei pentru o strategie complet diferită a cercetării au fost, *ipso facto*, dublate, cum am şi observat deja, nu numai de substituirea metodologiei tradiţionale prin tehnici noi de anchetă, incomparabil mai suple şi rafinate decît predecesoarele lor, dar şi de elaborarea unui ansamblu conceptual inedit, menit a da mai bine seamă de noile orientări şi domeniile de interes promovate de Şcoala „Analelor". Între altele, aceste complicate operaţiuni au însemnat şi reinterpretarea noţiunii de „eveniment", într-un sens apt de a integra atît expresii pînă atunci ignorate, cît, pe de altă parte, de a îngădui şi o analiză serială, considerată de reprezentanţii „noii istorii" una dintre condiţiile de bază – dacă nu chiar cea mai importantă – ale unei interpretări obiective. Or, ceea ce s-a constatat destul de repede a fost nu numai faptul că expresiile mentale

[176] Termenul îi aparţine lui G.E.R. Lloyd, *op. cit.*, *passim*. Acuzaţia de simplificare a fost formulată, între alţii de Liam Hudson, *The Cult of the Fact*, citat de Lawrence Stone, *op. cit.*, p. 42 (*v.* şi nota 131).

explorate (idei, gînduri, reprezentări, imagini etc.) erau, cu excepția relativă a atitudinilor, greu de identificat ca atare din masa de date ale trecutului; ceea ce s-a mai observat a fost și faptul că ele erau imposibil de tratat ca „obiecte" cuantificabile, pe baza inventarierii unor ansambluri documentare omogene. Cum să distingi aceste „imponderabile" ale sensibilității colective, cît mai limpede cu putință? Și, în al doilea rînd, cum să asociezi interpretării lor o metodă „impersonală"? Sînt întrebări la care istoria mentalităților nu a reușit să ofere un răspuns unanim convingător.

La același capitol, al adevărului faptelor de mentalitate și în privința aspectului lor *calitativ*, explorarea acestui domeniu s-a confruntat, nu de puține ori, și cu dificultatea de a discerne, în cadrul unor asemenea „fapte", ce anume constituie expresia unor atitudini și comportamente *colective* și cît reprezintă doar manifestarea unor sensibilități strict *individuale*. Problema raportului dintre particular și general, singular și colectiv s-a pus în această sferă de investigație cu o deosebită acuitate, fără a-și găsi, întotdeauna, o rezolvare satisfăcătoare. Pe de altă parte, varietatea evidentă a universurilor mentale specifice persoanelor și grupurilor, sfidînd constant noțiunea de omogenitate, a făcut extrem de greu de operat, la aceste nivele, necesarele diferențieri dintre accidental și structural, durabil și efemer, regularitate și excepție etc., micșorînd simțitor șansele de a distinge și evalua corect „zonele" de continuitate și unitate. Nici din acest unghi, așadar, analiza faptelor de mentalitate nu a produs concluzii fără echivoc, în ciuda caracterului spectaculos al unor anchete.

Poate că aceste limite de ordin metodologic ar fi fost, într-o oarecare măsură, depășite dacă partizanii „noii istorii" și ai istoriei mentalităților, totodată, ar fi fost mai sensibili la necesitatea unei teorii, de natură a le orienta cercetările. Neglijarea ei în favoarea unui pragmatism metodologic „*contre vents et marées*" a constituit, însă, o altă deficiență considerată structurală a acestei istorii, cu implicații deloc neglijabile asupra rezultatelor ei. Fără a mai repeta ceea ce am spus, în aceeași privință, mai sus[177], nu putem, totuși, să nu remarcăm faptul că această atitudine, departe de a fi, la „părinții fondatori" ai „Analelor" și la urmașii lor, un simplu accident sau o greșeală de parcurs a fost, dimpotrivă, nu numai explicit asumată, ci, uneori, și temeinic argumentată. Una din cele mai clare luări de poziție în acest sens îi aparține lui Georges Duby, fiind formulată cu mult înainte ca autorul *Evului Mediu masculin* să ajungă a-și exprima, decepționat, neîncrederea în conceptul pe care îl ilustrase de-a lungul întregii sale cariere[178]. „*Deoarece există o viață pe care eu o observ* – i se destăinuia el lui Guy Lardreau într-o convorbire avută cu aproape două decenii în urmă – *mi se pare că orice teorie al cărei prizonier aș putea deveni este șchioapă și distruge fantezia... Încerc să fac totul pentru a mă elibera de influența ei*"[179]. Emblematice pentru aproape toți corifeii istoriografiei franceze formați la școala de gîndire a lui Marc Bloch și Lucien Febvre, aceste cuvinte sînt în cel mai înalt

[177] *V.* nota 72.

[178] *V. supra*, n. 23.

[179] Georges Duby, Guy Lardreau, *Geschichte und Geschichtswissenschaft*, Frankfurt am Main, 1982, p. 65.

grad semnificative şi pentru lipsa de interes a practicanţilor istoriei mentalităţilor faţă de fenomenul *schimbării*, niciodată luat cu adevărat în seamă sau interpretat altcumva decît prin postularea unei teleologii simpliste şi uniliniare a evoluţiei, în forma trecerii „spontane" de la simplu la complex, de la arhaic la modern, de la iraţional la raţional etc. Michael A. Gismondi – unul dintre criticii cei mai intransigenţi ai acestei limite fundamentale a „noii istorii" şi încă dintr-o perspectivă marxistă a istoriei – are în mare măsură dreptate să constate că specialiştii mentalităţilor *„concep structurile mentale ca operînd în afara determinaţiilor specifice texturii sociale, în conformitate cu un* [ipotetic] *principiu intern al evoluţiei spre iluminare* [adică spre modernitate, spre raţiune – n.ns. Al.-F. P.]... [fiind însă] *incapabili de a explica impactul lor asupra schimbării sociale altfel decît în termeni foarte simpli". „De exemplu* – continuă el – *istoricii mentalităţilor au dezvoltat* [anumite] *opoziţii precum primitiv / modern sau preindustrial / industrial cu scopul de a lămuri schimbările în mentalitate. Dar, în majoritatea cazurilor, aceste ideal-tipuri nu mai reprezintă simple instrumente de clasificare cu finalitate euristică. Pentru «analişti», aceste polarităţi, învestite cu* [o nejustificată] *autonomie, explică ele însele de ce se schimbă societăţile"*[180]. O critică asemănătoare în fond, deşi diferită ca formă a fost enunţată, între alţii[181], inclusiv de Fernand Braudel. Deşi autorul *Mediteranei*... nu s-a referit în chip explicit la această importantă lacună, este limpede, totuşi, că reproşul adresat de el foştilor colegi de la „Annales" de a investiga mentalităţile ca un domeniu autonom o vizează în mod direct. *„Că urmaşii mei* [la conducerea revistei – n.ns., Al.-F.P.] – scria el mai demult, în inimitabilu-i stil colocvial – *preferă să studieze mentalităţile neglijînd viaţa economică, cu atît mai rău pentru ei! În ceea ce mă priveşte, n-aş studia mentalităţile fără să pun şi restul în cauză. Căci, sînt de acord cu Eric Hobsbawm: nu există o istorie autonomă a mentalităţilor; ele sînt întotdeauna legate de rest. Eu cred că succesorii mei nu îşi dau foarte bine seama* [de acest lucru]. *Ei dau impresia... că abandonează acest sol economic care ne îngăduia legătura cu colegii noştri marxişti"* [182].

De bună seamă, dimensiunea cauzal-explicativă a istoriei mentalităţilor şi a derivatelor ei contemporane nu este – nici nu putea fi – cu totul absentă dintre preocupările istoricilor de la „Annales". Din acest unghi, obiecţiile aduse reprezentanţilor „noii istorii" sînt, pe alocuri, excesive. Ceea ce li se poate însă cu siguranţă imputa este de a-i fi limitat simţitor aria de cuprindere, restrîngînd-o doar la înţelegerea interconditionărilor complexe care guvernează orice ansamblu social, fără a o utiliza ca instrument al cercetării mecanismelor de schimbare. Aidoma lui Marc Bloch şi, întrucîtva, Lucien Febvre, călăuziţi, pe parcursul întregii lor activităţi, de principiul aproape mistic al corelării structurilor profunde ale vieţii umane cu factorii ei materiali (în sensul cel mai cuprinzător al cuvîntului), cercetătorii mentalului colectiv au fost şi ei interesaţi să urmărească nu atît

[180] Michael A. Gismondi, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 211-231 (citatul este de la p. 223).
[181] Ca, bunăoară, Rolf Reichardt (*cf. op. cit.*, *loc. cit.*, p. 132).
[182] Fernand Braudel, *En guise de conclusion*, „Review", nº 1, 1978, p. 256-257.

căile şi procesele de transformare a componentelor imaginarului social, cît modul lor ambivalent de a reflecta ambianţa socială. Sensibilitatea lor, aproape „etnologică", pentru „practici", „rituri", „stereotipuri", dublată de adoptarea nu mai puţin deliberată a „duratei lungi"[183] au consolidat această opţiune „filosofică", desăvîrşind preschimbarea specialiştilor domeniului într-un soi de „colecţionari" ai „faptelor" de mentalitate, prea puţin atenţi la evoluţie (pericol asupra căruia Alphonse Dupront, a atras în chip aproape profetic atenţia, cu mai bine de un sfert de secol în urmă[184]). Pe de altă parte, natura compactă, sistemică, a oricărui univers mental (de grup sau „societal"), alcătuit din elemente ininteligibile în afara unui context dat, i-a încurajat pe reprezentanţii „noii istorii" să persevereze în aceeaşi direcţie, jucînd un rol tot atît de important în relativa depreciere a problematicii schimbării.

Este, neîndoielnic, o mare doză de exagerare să vedem în acest dezinteres, precum Wolf Lepennies, simptomul unei acute neîncrederi în modernitate, ori expresia manifestă a unui antiiluminism programatic[185]. Rămîne, însă, incontestabil faptul că vocaţia „etnologică" a istoriei mentalităţilor, de care aminteam, a conferit trecutului prestigiul unui referent fundamental, transfigurîndu-l într-o realitate *sui generis*, singura cu adevărat importantă şi durabilă.

Fervoarea critică asociată în ultimul deceniu reconsiderării paradigmei interpretative a „Analelor" nu s-a datorat doar constatării neajunsurilor ei sau limitelor istoriei mentalităţilor. În cauză a fost pusă, de fapt, *întreaga* istorie, ca disciplină ştiinţifică, somată, ca în urmă cu şapte decenii, să-şi reevalueze teoriile şi metodele de anchetă. Există însă o deosebire netă între această provocare şi predecesoarea ei: dacă prima fusese, esenţialmente, îndreptată împotriva habitudinilor disciplinei în numele inovaţiilor din ştiinţele sociale, aceea de la finele anilor '80 a fost o critică la adresa fundamentelor înseşi ale ştiinţelor sociale, apreciate ca fiind din ce în ce mai inadecvate în raport nu numai cu noile exigenţe ale cercetării, ci şi cu transformările de context. Nu întîmplător, referindu-se la această criză, un editorial din 1988 al „Analelor" înregistra, printre cauzele sale, atît compromiterea sistemelor globale de interpretare, cît şi a ideologiilor care le asiguraseră succesul. Tendinţa întrevăzută atunci consta din reabilitarea unei „filosofii a subiectului", sensibilă nu la marile „trend"-uri evolutive, ori la dimensiunea colectivă a fenomenelor şi proceselor istorice, ci la rolul concretului şi al particularului, în toate ipostazele şi formele lor de expresie[186]. Reabilitarea evenimentului, a naraţiunii, a biografiei, ori a istoriei politice[187], multă vreme proscrise dintre preocupările istoricilor, a fost, din

---

[183] În legătură cu implicaţiile ei negative, *v.* critica lui Hervé Coutau-Bégarie, *op. cit.*, p. 97-101 (şi nota 62).

[184] *Cf. D'une histoire des mentalités...*, *loc. cit.*, p. 401-402.

[185] Wolf Lepennies, *Von der Geschichte zur Politik der Mentalitäten*, „Historische Zeitschrift", Band 261, Heft 3, 1995, p. 684-686.

[186] Pentru discuţia amănunţită a acestei tendinţe, *v.* Lawrence Stone, *op. cit.*, p. 43. De asemenea, Roger Chartier, *Le monde comme représentation...*, *loc. cit.*, p. 1505-1509.

[187] Analiza detaliată a acestor vechi-noi direcţii de cercetare este întreprinsă de Jacques Le Goff în Prefaţa la noua ediţie, prescurtată, a volumului *La Nouvelle Histoire*, Bruxelles, 1988, p. 9-18.

acest unghi, cum nu se poate mai grăitoare. Asumat şi de istoria mentalităţilor – mai bine zis, de direcţiile desprinse din ea – ca un nou temei epistemologic, acest demers, dominant în anii din urmă, probează nu numai capacitatea regenerativă a unei direcţii care este departe de a-şi fi epuizat valenţele, dar şi utilitatea practică – recent redescoperită – a însuşi conceptului de „mentalităţi colective", apt, cum crede acelaşi Wolf Lepennies[188], de a întemeia o nouă *politică* europeană, bazată pe pluralism cultural şi respectul diferenţelor. Este, să recunoaştem, o cale extrem de interesantă deschisă evoluţiei istoriei mentalităţilor, în măsură de a o fortifica în perspectiva marilor sfidări ale secolului (şi mileniului) următor.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

[188] *Loc. cit., passim.*

II

Mentalul colectiv medieval: o „lume pe care am pierdut-o”[1]. Structuri definitorii

Dacă, potrivit mai tuturor demersurilor teoretice trecute de noi în revistă în capitolul precedent, este adevărat că explorarea sensibilităţilor colective comportă drept principiu călăuzitor străduinţa de a pune în lumină ceea ce particularizează un grup, o societate sau o perioadă istorică dată, atunci căutarea „structurilor mentale definitorii” ale unei epoci, caracterizată printr-o atît de mare diversitate ca Evul Mediu riscă să pară nu numai totalmente incongruentă cu „filosofia” demersului care o inspiră, ci, în mare măsură, şi iluzorie. Temerară pentru orice interstiţiu premodern, această tentativă este, cel puţin la prima vedere, cu atît mai discutabilă pentru medievalitate, epocă ale cărei clivaje profunde (lingvistice, culturale, etnice, religioase, sociale, geografice etc.) par a exclude, mai ales la acest nivel, orice element de convergenţă. Parafrazîndu-l pe Jacques Le Goff, care se referea, însă, la substratul uman al acestor mentalităţi[2], ne-am putea şi noi întreba, dar cu o incomparabil mai mare doză de îndoială, cît de îndreptăţiţi sîntem să postulăm pentru această epocă existenţa unor structuri de percepţie şi comportament, proprii *tuturor* grupurilor şi nivelelor culturale? A cunoscut Evul Mediu un model general uman? Divulgă nenumăratele sale particularităţi o paradigmă comună de gîndire? Răspunsul este, în ciuda tuturor aparenţelor, cu siguranţă afirmativ şi, pentru a-l cita încă o dată pe istoricul francez, ar trebui şi noi să accentuăm că puţine epoci au avut un mai puternic sentiment al apartenenţei la un ansamblu comun de referinţe ca perioada despre care discutăm. Dacă evocarea unui „om medieval” este întrutotul legitimă, acest lucru se întîmplă tocmai pentru că sistemul ideologic şi cultural din care acesta făcea parte şi modelul de gîndire subiacent acestui sistem „impuneau” tuturor, bărbaţilor şi femeilor, elitelor şi vulgului, celor instruiţi şi celor simpli, aceleaşi structuri mentale, precum şi obiecte similare ale credinţei, fanteziilor şi obsesiilor. Neîndoielnic, poziţia socială, nivelul educaţiei, tradiţia culturală şi zona istorico-geografică introduceau, laolaltă, între a-

---

[1] După titlul unei cărţi a lui Peter Laslett: *The world we have lost*, New York, 1975.

[2] *Cf.* Jacques Le Goff (editor), *Medieval Callings*. Translated by Lydia G. Cochrane, The University of Chicago Press, 1990, p. 3, 28 (tipărit iniţial, în 1987, în limba italiană, la editura Laterza şi, într-o a doua versiune, din 1989, în limba franceză, la editura pariziană Seuil, volumul are acum o ediţie şi în limba română: *Omul medieval*. Traducere de Ingrid Ilinca şi Dragoş Cojocaru. Postfaţă de Alexandru-Florin Platon, Iaşi, Ed. Polirom, 1999; consideraţiile la care ne referim se află aici la p. 7).

ceste categorii, o sumedenie de diferenţe. Ele nu excludeau, însă, ceea ce aveau în comun atitudinile şi comportamentele oamenilor[3].

Cea dintîi structură definitorie a mentalului colectiv medieval este, desigur, aceea ***religioasă***, specifică tuturor culturilor preindustriale. Paradigma convenţională a modernizării, care înţelege prin dezvoltare un proces cumulativ, interpretează această amprentă spirituală ca simptom al unui *deficit*. Cum bine a observat Marcel Gauchet, ea identifică de regulă, *„devenirea cu o creştere şi, dincolo de aceasta, cu trecerea de la o ordine integral suportată, la una din ce în ce mai voită... Religia apare, inevitabil* [în aceste condiţii] *ca o expresie intelectuală a acestei neputinţe native"*[4].

Amprenta religioasă a mentalului colectiv medieval nu trebuie însă văzută ca expresia unui stadiu inferior sau ca o carenţă. Dimpotrivă, ea se cuvine considerată ca o modalitate *specifică* de a privi lumea, ca un mijloc de acomodare cu ea şi de luare în stăpînire, pe care noi nu le mai înţelegem astăzi, tocmai fiindcă ne-au devenit complet străine.

După cum ne previne tot Marcel Gauchet, *„este necesară aici o convertire a privirii care să ne îngăduie să concepem faptul că trăsăturile de civilizaţie pe care le identificăm în termeni de absenţă a dezvoltării ţin, în afară de aceasta, de dispoziţii deliberate, care răspund cu totul altor scopuri decît dezvoltarea. Cele două aspecte nu se exclud reciproc. Cu alte cuvinte, orientarea omului nu este univocă. Fără îndoială, există în el acea fiinţă care tinde în chip obstinat să-şi sporească puterea şi să-şi obiectiveze libertatea...Dar există în om şi o altă fiinţă, pe care trebuie să o reînvăţăm şi care, foarte multă vreme, a găsit în dependenţa asumată şi în neputinţa faţă de propriul său univers, mijlocul unei coincidenţe cu sine al cărei secret noi l-am pierdut..."*[5].

Spiritul profund religios al omului medieval reprezenta, de fapt, o formă specifică de identitate. El însemna, cum scrie acelaşi autor , alegerea *„de a te poseda consimţind de-*

---

[3] O opinie diametral opusă, la František Graus, autor care consideră că mentalităţile medievale sînt rareori generale (sau „naţionale"), în sensul unui „Volksgeist" atotcuprinzător. Deşi recunoaşte că există, în această epocă, anumite însuşiri de ansamblu (lingvistice, religioase, culturale), care depăşesc nivelul particularismelor etnice, Graus crede totuşi că adîncimea acestora era prea mare pentru a ne îngădui să vorbim de stereotipuri „naţionale". Potrivit istoricului german, mentalităţile medievale sînt, invariabil, mentalităţi de grup, la o perspectivă de ansamablu în acest domeniu neputîndu-se ajunge decît prin *compararea* mentalităţilor reticulare pe baza surselor existente şi în funcţie de un chestionar specific (*v.* František Graus, *Mentalität – Versuch einer Begriffstimmung und Methoden der Untersuchung* in idem (Hg.), *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*, Sigmaringen, 1987 p. 18-21, 22-23, 321). În ceea ce ne priveşte, noi credem că în terminologia istoricului ceh de expresie germană avem de-a face cu două lucruri diferite. Neîndoielnic, nu putem vorbi în Evul Mediu de „stereotipuri naţionale", decît, cel mult, spre finele epocii şi, bineînţeles, diferenţiat, pe zone geografice. De asemenea, putem fi de acord cu faptul că mentalităţile de grup erau, în această epocă, deosebit de pronunţate. Nici una nici cealaltă dintre aceste realităţi nu exclude însă existenţa unor judecăţi, concepte şi credinţe la care au aderat, într-un fel sau altul, toţi oamenii acestei epoci şi care, laolaltă, sînt altceva decît un „Volksgeist".

[4] Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*. Traducere şi postfaţă de Vasile Tonoiu, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1995, p. 12.

[5] *Ibidem*, p. 13.

posedării tale, abătîndu-te de la intenţia de a domina natura şi de a legifera pe cont propriu în favoarea unei alte intenţii, aceea de a te asigura de o identitate complet definită şi stăpînită"[6].

Fără îndoială că, din punctul nostru actual de vedere, reprezentările despre lume care predominau în epoca medievală erau, în mare parte, iluzorii. Această particularitate nu le împiedica, totuşi, să fie eficiente şi să intre în practica socială cotidiană pentru a-i face pe oameni să acţioneze[7]. *„Cînd trebuie să înţelegi un comportament straniu sau un sistem de valori exotice* – a notat mai de mult, pe bună dreptate, Mircea Eliade – *demistificarea nu este de nici un folos"*[8]. Numai în măsura în care omul modern *acceptă* vechile credinţe şi reprezentări şi le înţelege logica, va descoperi el dimensiunile unei existenţe care se constituie ca atare, *tocmai* pentru că pune temei pe aceste credinţe şi reprezentări.

Spiritul religios medieval nu constituia ceea ce îndeobşte înţelegem prin „ideologie", adică – potrivit sensului marxist – o conştiinţă (o imagine) falsă despre lume. *„El a devenit aşa ceva* – constată Marcel Gauchet – *doar în contact cu lumea noastră"* şi doar o prejudecată de tip etnocentric ne-a făcut *„să-l proiectăm* [în acest mod] *şi asupra trecutului, împiedicîndu-ne, astfel, să-l mai înţelegem"*. Fie medieval sau antic, religiosul a fost, înainte de toate, *„un mod de instituire a societăţii, o modalitate de relaţionare a fiinţelor prin intermediul inegalităţii"*. Inegalitatea fiind de esenţă sacră, această relaţionare a fost, fatalmente, una ierarhică, *„repercutînd în lumea terestră superioritatea ultimă a lumii transcendente"*[9]. Acesta este şi motivul pentru care omul societăţilor preindustriale nu a resimţit niciodată dependenţa *în sine* ca pe o nedreptate, respectînd, totodată, principiul ierarhic de organizare a societăţii şi lumii.

Spiritul religios medieval – ca în orice epocă, de altfel – era indisolubil legat de noţiunea de *sacru*, care îi constituia însuşi temeiul, esenţa imperisabilă. Deşi sensul termenului este, la prima vedere, evident, definirea sa constituie, totuşi, o încercare nu lipsită de dificultăţi, cu atît mai mult, cu cît nu exclude multiplicitatea unghiurilor şi varietatea perspectivelor. O primă caracterizare, elementară, aşează un semn de echivalenţă între sacru şi *supranatural*: potrivit acestei definiţii, sacrul este tot ceea ce nu este din această lume, dar care, într-un fel sau altul, o influenţează şi, odată cu ea (sau *prin* ea), viaţa oamenilor. Acest sens este, într-o anumită privinţă, foarte aproape de o conceptualizare de tip psihanalitic. Credinţa în supranatural fiind, precum se ştie, proprie tuturor oamenilor şi fiecărei epoci, în parte, sacrul poate fi în mod legitim considerat ca o structură mentală universală, o componentă fundamentală a însăşi condiţiei umane. Rudolf Otto a ataşat sacrul unei structuri emoţionale specifice (numită de el *numinosum*), desemnînd conş-

---

[6] *Ibid.*, p. 14.

[7] Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 313-314.

[8] *Cf. Sacrul şi profanul*. Traducere de Brînduşa Prelipceanu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1995, p. 7.

[9] Marcel Gauchet, *De la teocraţie la democraţie*, „Polis. Revistă de ştiinţe politice", nr. 2, 1995, p. 4-5 (studiu tipărit iniţial în limba franceză sub titlul: *Du théocratie à la démocratie*, „Raison présente", n° 101, p. 67-78).

ţiinţa omului de a fi condiţionat de o forţă distinctă de voinţa sa. Influenţat de curentul filosofic şi teologic neokantian, Otto a dezvoltat o interpretare „psihologizantă" (subiectivă) a sacrului, potrivit căreia originea ideii de Dumnezeu nu poate fi explicată empiric, ci ca un *dat* al conştiinţei, independent de experienţă. Această idee, accesibilă oricărui credincios şi obiect al unei apercepţii imediate (o „apercepţie transcendentală", scrie autorul), nu mai are nevoie de nici o demonstraţie. Ea întemeiază – după părerea teologului german – orice religie istorică[10]. În termeni asemănători, Carl G. Jung s-a referit la sacru ca la un *arhetip* sau ca la o structură de adîncime a psihicului uman, independentă de condiţionările spaţio-temporale, existînd şi manifestîndu-se oricînd şi pretutindeni.

Potrivit altor interpretări, sacrul nu este o structură continuă, chiar dacă ea este, totuşi, omniprezentă. Avem de a face cu sacrul, numai *„atunci cînd invizibilul întemeietor se manifestă în vizibil, atunci cînd supranaturalul e atestat în chip tangibil, într-un punct, într-un loc, într-o fiinţă în interiorul naturii"*[11]. Această manifestare a invizibilului se numeşte *hierofanie*, ceea ce sugerează limpede că sacrul reprezintă şi se dezvăluie ca o realitate complet diferită de realitatea naturală. El este ceea ce Mircea Eliade a numit un *ganz andere*, o realitate absolută, care transcende această lume, dar o şi sanctifică, ipostaziindu-se în ea[12]. După opinia lui Roger Caillois, ca proprietate stabilă sau efemeră, sacrul – definit de autor prin opoziţia sa cu profanul – aparţine fie *„anumitor lucruri (instrumente de cult),* [fie] *anumitor fiinţe (rege, preot), anumitor spaţii (templu, biserică, loc de cult)* [sau] *anumitor perioade de timp (duminica, zilele de Paşti de Crăciun etc.). Nu există nimic care să nu-i poată deveni sălaş şi căpăta, astfel, în ochii individului sau ai colectivităţii un prestigiu fără egal. De asemenea, nu există nimic care să nu poată fi deposedat de sacru"*[13].

Interpretarea filosofului francez este, cel puţin în ultima ei secvenţă, foarte apropiată de un alt punct de vedere, e drept, mai vechi, al lui Arnold van Gennep, pentru care sacrul este, esenţialmente, o noţiune alternantă („pivotantă"), avînd o valoare conferită de natura situaţiilor particulare. *„Oricine trece prin diferitele postúri ale existenţei* – scrie el – *vede într-o zi sacrul acolo unde înainte văzuse profanul şi vice-versa"*. Altfel spus, sacrul *nu* este – potrivit lui van Gennep – peste tot; dimpotrivă, el este „situaţional" şi „relaţional", depinzînd de diversele împrejurări care marchează viaţa oamenilor. *„La el*

---

[10] Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationale*, Breslau, 1917. *V.* şi ediţia în limba română, datorată lui Ioan Milea: *Sacrul. Despre elementul iraţional din ideea divinului şi despre relaţia lui cu iraţionalul*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1996, îndeosebi cap. 17 *sqq.*, p. 129-188). O sinteză recent apărută şi în limba română, referitoare la definiţia sacrului şi la diferitele sale conceptualizări este aceea subscrisă de Julien Rives, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*. Traducere din limba italiană de Roxana Utale, Iaşi, Ed. Polirom, 2000, pe care nu am mai avut, din păcate, timp a o consulta.

[11] *Apud* Marcel Gauchet, *De la teocraţie la democraţie...*, *loc. cit.*., p. 4.

[12] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 12-13.

[13] Roger Caillois, *Omul şi sacrul. Ediţie adăugită cu trei anexe despre sex, joc şi război în relaţiile lor cu sacrul*. Cu o prefaţă la ediţia a II-a (1949), o prefaţă la ediţia a III-a (1963) şi un cuvînt înainte (1939) ale autorului. Traducere din limba franceză de Dan Petrescu, Bucureşti, Ed. Nemira, 1997, p. 20, 13, 19.

acasă, în clanul său, omul [van Gennep se referă aici la omul preistoric – n.ns. Al.-F. P.] *trăieşte în profan;* [dimpotrivă, el] *trăieşte în sacru, deîndată ce pleacă în călătorie,...se află în calitate de străin în vecinătatea taberei unor necunoscuţi"* etc., cu alte cuvinte – am adăuga noi – ori de cîte ori (sau mai ales cînd) se desprinde de mediul său de origine[14].

Indisolubil legată de orice formă de religie, noţiunea de sacru nu se confundă, totuşi, cu ea. Pentru a-l cita aici încă o dată pe Marcel Gauchet, *„sacrul este o formaţiune istorică, situată în interiorul unui religios, care este el însuşi istoric"*. Dacă sacrul este – potrivit interpretării deja amintite – *„o formă de manifestare a invizibilului întemeietor în vizibil"*, o atestare tangibilă a supranaturalului undeva anume, religia este, în schimb, o formă de dependenţă, o modalitate de definire a ordinii terestre *„prin dependenţa sa de o realitate de un* [cu totul] *alt ordin, deopotrivă anterioară şi superioară"*[15]. În Evul Mediu, sacrul avea, invariabil, o „circumferinţă" semantică mai largă decît ceea ce se înţelege, de obicei, prin „spirit religios", nefiind reductibil doar la formele convenţionale şi instituţionalizate ale credinţei. Încercînd să-l definească, religia oficială nu a făcut, în fond, decît să uzurpe, sacrul, orientîndu-l spre o divinitate unică şi antropomorfă. Omul medieval a perceput, însă, această noţiune într-o manieră mult mai largă şi – mai ales – printr-o pluralitate de căi, care s-au sustras, mult timp, oricărui control oficial şi inventarierilor celor mai exhaustive. Sacre au fost, pentru oamenii Evului Mediu, deopotrivă lumea morţilor şi lumea viilor, forţele naturii şi tabùurile milenare (al *sîngelui*, al *cărnii* etc.), alimentele de bază şi anumite gesturi, practic aproape tot ceea ce constituia universul cotidian al vieţii, dominat de un *„contact* [permanent,] *spontan şi intim cu invizibilul şi incomprehensibilul, cu tot ceea ce este dincolo de simţ şi* [chiar] *de bun simţ"*[16].

Din acest punct de vedere, al unei semantici mai largi (şi mai confuze, totodată), sacrul este echivalent cu ceea ce Jacques Le Goff numeşte *mirabil* (din lat. *mirabilis, mirabilia / miribilia*), definit de el ca un domeniu al supranaturalului „natural" (neutru), propriu lumii înconjurătoare şi situat între supranaturalul divin (*miraculosus*) şi supranaturalul demonic (*magicus*)[17]. „Mirabile" puteau fi anumite aşezări şi locuri din universul natural (munţi, stînci, izvoare, fîntîni, copaci, insule etc.), anumite fiinţe omeneşti sau

---

[14] Arnold van Gennep, *Riturile de trecere. Studiu sistematic al riturilor de poartă şi de prag, de ospitalitate, de adopţie, de sarcină şi de naştere, de copilărie, de pubertatte, de iniţiere, de ordinaţie, de încoronare, de logodnă şi de căsătorie, de funeralii, de anotimpuri etc.* Traducere de Lucia Berdan şi Nora Vasilescu. Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu. Postfaţă de Lucia Berdan, Iaşi, Ed. Polirom, 1996, p. 23-24.

[15] *Cf. De la teocraţie la democraţie...*, *loc. cit.*, p. 4.

[16] *Apud* Robert Fossier, *Le Moyen Âge*. Tome I, „Les mondes nouveaux, 350-950", Paris, Armand Colin, 1986, p. 17.

[17] Pentru complexa terminologie a supranaturalului medieval, *v. inter alia* Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval. Eseuri*. Traducere de Marina Rădulescu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1991, p. 46-75; Hervé Martin, *Mentalités médiévales, XI^e – XV^e siècles*, Paris, P. U. F., 1996, p. 176 şi Jean-Claude Schmitt, *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard,1994, p. 99-100 (ediţia română a cărţii a apărut în 1998 la Ed. Meridiane, sub titlul: *Strigoii. Viii şi morţii în societatea medievală*. Traducere de Andrei Niculescu şi Elena-Natalia Ionescu).

antropomorfe (uriaşi, pitici, zîne, bărbaţi şi femei cu unele particularităţi fizice, monştri umani), o serie de animale şi obiecte etc. „Mirabilul" era, deci, ceea ce s-ar putea numi „sacrul precreştin", o reminiscenţă a credinţelor politeiste preistorice şi a unei epoci anterioare monoteismului, cînd natura era populată de o multitudine de divinităţi şi „forţe" consubstanţiale cu ea şi acţionînd în modul cel mai „firesc" cu putinţă. „Mirabilul" era ceea ce mai rămăsese ca fond arhaic şi popular din *„religia completă a începuturilor"*[18], opunîndu-se, prin formele sale contestatare sau compensatorii de manifestare („lumea pe dos", de exemplu, învestită cu atributele absente în lumea obişnuită: abundenţă alimentară, libertate sexuală, goliciune trupească etc.), dogmelor creştine. „Mirabilul" medieval reprezenta, aşadar, religia trăită, nu conceptualizată, una din trăsăturile sale esenţiale fiind instabilitatea.

Indiferent, însă, de „tipurile" (sau de „variantele") sale – oficiale ori „subversive" – sacrul nu era, pentru oamenii Evului Mediu – acest lucru reiese cît se poate de limpede din însuşi specificul manifestărilor sale, care aveau întotdeauna loc ca o *dez-văluire* – un simplu concept sau o noţiune abstractă. Dimpotrivă, aidoma tuturor celorlalte aspecte ale civilizaţiei medievale, fie că este vorba despre *drept*, de *puterea politică*, *autoritatea spirituală* sau de *ritualuri*, ceea ce îl particulariza în cel mai înalt grad era *concreteţea realului*, după cum o atestă însuşi faptul că perceperea lui era rezultatul acţiunii combinate a celor patru simţuri de bază: *văz*, *auz*, *miros* şi *atins*. Dorinţa oamenilor de a trăi în sacru sau – cel puţin – de a se afla în proximitatea acestuia simboliza în această perioadă, ca oricînd şi oriunde, aspiraţia lor de a nu se lăsa paralizaţi de *„relativitatea fără sfîrşit a experienţelor pur subiective, ci de a trăi într-o lume adevărată şi eficientă"*[19], dincolo şi mai presus de universul lor imediat. Nu întîmplător – să o spunem în treacăt – locul binecuvîntat, unde avea loc hierofania comporta, invariabil, un *obiect* oferit veneraţiei credincioşilor – sau, în orice caz, ceva *palpabil* – învestit cu atributul unei realităţi indiscutabile, indiferentă, cel mai adesea, la autenticitatea topografică.

Expresia cea mai caracteristică a acestei „materialităţi" a sacrului, dovada de netăgăduit a existenţei sale o constituia *miracolul*[20]. Nenumărate relatări circulau în Evul Mediu despre animale înzestrate cu darul vorbirii, despre fiinţe vizitate de forţe impure sau divine, despre viziuni şi vindecări miraculoase, despre semne cu valoare profetică etc.[21], totul, absolut totul, fiind interpretat prin această prismă, ca formă de fiinţare şi manifestare a supranaturalului. De aceea, miracolele nu aveau nevoie de nici o explicaţie. Mai corect spus, *nu* producerea lor trebuia lămurită, ci, mai degrabă, *absenţa* lor.

---

[18] Expresia îi aparţine lui Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii...*, *passim*.

[19] *Apud* Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 28.

[20] Manifestarea miraculului ca expresie fundamentală a sacrului pune şi mai bine în evidenţă însuşirea de bază a acestuia din urmă, care este, potrivit lui Roger Caillois, de a fi, în sensul cel mai autentic la cuvîntului, *„energic"*. Lumea sacrului se diferenţiază astfel de profan opunîndu-i-se, *„ca o lume de energii unei lumi de substanţe"*. De o parte, există *forţe*; de cealaltă *lucruri* care le suportă acţiunea (*op. cit.*, p. 38).

[21] *Cf.* Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 181.

Pentru Raoul (Radulfus) Glaber şi Adémar de Chabannes, bunăoară, seria de incendii care izbucniseră în 1014 şi care trebuie să fi fost neobişnuite prin număr şi intensitate era explicată prin apariţia unei comete. Aceluiaşi Raoul Glaber, eclipsa de soare de la 29 iunie 1033 îi apărea, nu întîmplător, ca fiind coincidentă cu răzvrătirea nobilimii romane împotriva Papei şi izgonirea acestuia din scaunul apostolic. Acelaşi fenomen a prevestit, însă, nenorociri şi mai mari. „*De altfel* – scrie el în continuare – *se văzură atunci, în lumea toată, în treburile ecleziastice, ca şi în cele seculare, teribile crime împotriva dreptului şi a justiţiei. O lăcomie desfrînată făcea să nu mai întîlneşti la nimeni nici o încredere faţă de ceilalţi...Şi, pentru a fi şi mai evident că păcatele pămîntului ajunseseră să fie auzite şi în cer: «sîngele curse peste sînge», cum striga profetul faţă în faţă cu nesfîrşitele nedreptăţi ale poporului său. De atunci..., în aproape toate ordinele societăţii începu să se lăfăie insolenţa; severitatea şi regulile justiţiei îşi micşorară rigoarea, în aşa fel, încît se putu aplica generaţiei noastre cuvîntul apostolului: «Se aude vorbindu-se printre voi de fapte rele, necunoscute pînă acum popoarelor»...*"[22].

În acelaşi sens, o „luptă" între două stele (din 1023) era interpretată de Adémar de Chabannes ca semn al întîmplărilor nefericite petrecute la puţin timp după aceea la Roma şi în Germania (moartea Papei şi a Împăratului, conflictele declanşate de succesiunea ultimului etc.)[23], cu implicaţii profunde asupra raporturilor politice ale vremii. Cu mult mai înainte, în secolul al VIII-lea, Beda Venerabilul (Beda Venerabilis) presimţise aceleaşi consecuţii funeste în urma apariţiei a două comete, care „*împrăştiaseră groază în toţi cei care le-au văzut*"[24]. Concluzia tuturor acestor stranii conexiuni (ţinînd mai mult de prevestiri şi premoniţii, decît de miracol, dar, oricum, aparţinînd aceluiaşi domeniu al transcendenţei) nu putea fi – potrivit tot lui Raoul Glaber – decît una singură: de fiecare dată cînd oamenii vedeau petrecîndu-se în lume asemenea minuni, la puţin timp după aceea se abătea asupra lor „ceva neaşteptat sau înfricoşător", „confirmînd", astfel, într-un chip de netăgăduit prevestirea.

În pofida caracterului extrem de larg al noţiunii de miracol, studiile cantitative ale acestui fenomen, întreprinse mai cu seamă de cercetătorii francezi, au scos în evidenţă cîteva constante nu numai extrem de interesante, ci şi deosebit de grăitoare. În primul

---

[22] *Apud* Georges Duby, *Anul 1000*. Traducere de Maria Ivănescu. Postfaţă de Mihai-Răzvan Ungureanu, Iaşi, Ed. Polirom, 1996, p. 109.

[23] *Ibidem*, p. 110-111.

[24] „*În anul Domnului nostru 729* – scrie Beda – *două comete au apărut în jurul soarelui, împrăştiind groază în toţi cei care le-au văzut. O cometă s-a ridicat mai devreme, înaintea soarelui, iar cealaltă a urmat apusului, seara, părînd să prevestească răsăritului şi apusului, deopotrivă, o nenorocire îngrozitoare. Sau altfel, de vreme ce o cometă a premers zilei, iar cealaltă nopţii ele au arătat că omenirea era ameninţată de rele în amîndouă timpurile. Ele au apărut în luna ianuarie şi au rămas vizibile cam două săptămîni, îndreptîndu-şi torţele arzătoare spre nord, ca şi cum ar fi aprins ţăria cerului*". Nenorocirile anunţate de cele două semne cereşti au fost, potrivit aceleiaşi relatări, o invazie pustiitoare a sarazinilor în Galia (care avea să se încheie cu dezastrul de la Poitiers din 732) şi moartea regilor din Kent şi Northumbria (Bede, *A History of the English Church and People*. Translated and with an Introduction by Leo Sherley-Price. Revised by R. E. Latham, Penguin Books, London, 1968, V. 23, p. 330).

rînd, în Evul Mediu exista o legătură aproape organică între miracol şi sfinţenie. Nu oricine putea înfăptui, în această epocă, minuni. Atribut excepţional, prin excelenţă, capacitatea de a produce miracole era rezervată unor persoane „alese", ale căror însuşiri morale deosebite erau confirmate, fie în timpul vieţii (cazul lui Benedict din Nursia fiind, din acest unghi, exemplar[25]), fie *post mortem*[26], tocmai în acest mod. Nu întîmplător, totalitatea surselor referitoare la miracolele înfăptuite după modelul christic de asemenea personaje sînt de tip hagiografic (aşa-numitele *Vitae*). Alături de ele mai pot fi aşezate penitenţialele, literatura despre viziuni şi alte categorii de texte, tot atît de însemnate prin caracterul lor edificator.

Aria de competenţă a acestor agenţi ai supranaturalului era, în mod firesc, neobişnuit de cuprinzătoare. Sfinţii[27] asigurau asistenţa necesară în caz de intemperii, incendii sau secetă, vindecau maladii, îi exorcizau pe cei posedaţi, împiedicau invaziile, reînnoiau, după pilda Evangheliilor, proviziile de pîine, vin şi apă, ajutau corăbiile sinistrate, ş. a. m. d., marea varietate a acestor acte fiind sugestivă nu atît pentru diversitatea, în sine, a domeniilor asupra cărora se exercitau, cît pentru „banalitatea" lor cotidiană. Cele mai multe miracole erau, totuşi, legate de vindecări şi resurecţii, statistica celor dintîi arătînd că majoritatea tămăduirilor aveau drept obiect paraliziile şi incapacităţile motrice, urmate, în ordine, de afecţiunile oculare (cecitatea fiind cea mai gravă), surditate, muţenie, afecţiuni mentale şi, finalmente, de maladiile neurologice, care erau, de asemenea, după toate aparenţele, relativ numeroase[28]. Această ierarhie – confirmată, printre altele, şi de relatările din secolele VII – VIII ale lui Beda Venerabilul (Beda Venerabilis), referitoare la miracolele săvîrşite în timpul vieţii sau după moarte de diferite persoane reputate prin sanctitatea lor[29] – nu a rămas neschimbată. Cercetările

[25] Viaţa sfîntului, povestită de Grigore cel Mare, este, potrivit naratorului, plină de o multitudine de miracole, începînd cu cele mai anodine, pînă la cele mai sofisticate (cum ar fi resuscitarea din morţi a unui tînăr călugăr peste care se prăbuşise un zid) (Grégoire Le Grand, *Dialogues*, Tome II, Livre II, Paris, Les Éditions du Cerf, 1979, p. 150 *sqq* (*Sources Chrétiennes*, N° 260). Interesant este faptul că „performanţele" miraculoase ale lui Benedict sînt graduale, cele mai complicate fiind săvîrşite în urma dezvăluirii sanctităţii personajului. Demn de reţinut, în perspectiva unei posibile tipologii a miracolelor medievale, este şi faptul că majoritatea (de nu chiar totalitatea) actelor neobişnuite înfăptuite de Benedict se datorează nu *puterilor* sale, ci *rugăciunilor* adresate lui Dumnezeu (cele două căi reies din explicaţiile date de Grigore lui Petru, interlocutorul *Dialogurilor* sale; *ibidem*, II, 30, 2-3, p. 221-223).

[26] V. Pierre-André Sigal, *L'homme et le miracle en France aux XI^ème^ et XII^ème^ siècles*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985, p. 256.

[27] Pentru apariţia cultului medieval atît de popular al sfinţilor, *v.* Peter Brown, *Cultul sfinţilor. Apariţia şi rolul său în creştinismul latin*. Traducerea: Doina Lică. Postfaţă: mitropolit Nicolae Corneanu, Ed. Amarcord – CEU Press, 1995.

[28] Pierre-André Sigal, *op. cit.*, *passim*. *V.* şi Hervé Martin, *op. cit.*, p. 31, unde este reprodusă statistica lui Sigal. Miracolele taumaturgice ocupă şi în faptele Sfîntului Benedict un loc precumpănitor (alături de cele alimentare) (Grégoire Le Grand, *op. cit.*, p. 150 *sqq*).

[29] *Op. cit.*, III. 9, p. 155-159, IV. 31-32, p. 267-268 (pasajele semnalate relatează despre vindecările miraculoase petrecute pe locul unde murise regele Northumbriei Oswald şi la mormîntul Sf. Cuthbert).

comparative întreprinse de André Vauchez pentru perioadele 1201-1300 şi 1301-1417 indică faptul că, spre finele medievalităţii vest-europene, asistăm la un recul destul de semnificativ al miracolelor ţinînd atît de funcţiile motrice şi vizual-auditive, cît şi de maladiile mentale (lăsate, probabil, din ce în ce mai mult în seama exorciştilor), în favoarea vindecării maladiilor contagioase şi organice, precum şi a resurecţiilor, care, de asemenea, par a se înmulţi simţitor[30]. Să fie acesta un indiciu, cum cred Hervé Martin şi André Vauchez[31], al accentuării rolului protector al sfinţilor, în contextul extensiunii puterii lor de intercesiune şi, totodată, al expansiunii miraculosului[32] sau doar o simplă schimbare de accent? În orice caz, în ceea ce priveşte ierarhiile medievale şi, îndeosebi, raporturile dintre sexe şi cele de vîrstă, este interesant de constatat că majoritatea tămăduirilor miraculoase erau asociate nu atît femeilor, cît bărbaţilor şi mai frecvent adulţilor decît minorilor. Pe de altă parte, cele mai multe minuni aveau loc în favoarea vulgului şi a membrilor clerului, fapt încă o dată semnificativ deopotrivă pentru popularitatea unor asemenea acte printre primii şi pentru importanţa socială a celorlalţi.

După unele opinii[33], Biserica medievală pare a fi favorizat mai mult miracolele spirituale (*miracula spiritualia*) decît pe cele corporale (*miracula corporalia*), nu atît fiindcă ultimele erau mai greu de atestat, cît pentru a sublinia superioritatea modelului creştin de pietate asupra credinţelor populare, care rezervau magiei taumaturgice aceeaşi însemnătate. Accentul sporit pe dimensiunea spirituală a miracolului era, indiscutabil, cel mai potrivit mijloc de a cîştiga această competiţie, de vreme ce aria vindecărilor operate prin practicile magice era în exclusivitate corporală. Faptul că mediile populare au preferat în mod cert acest gen de miracole, în timp ce elitele au dat întîietate celuilalt tip sugerează, potrivit aceloraşi opinii, nu numai un pronunţat clivaj social şi cultural între *litterati* şi *illitterati*, ci, în subsidiar, şi fidelitatea ultimilor faţă de ansamblul precreştin de credinţe şi rituri, care s-a menţiunt, cum vom vedea îndată, pînă la finele Evului Mediu.

Este limpede, credem, din tot ceea ce am spus pînă acum, că viziunea despre lume a oamenilor Evului Mediu era dominată de un puternic instinct al imanenţei divinului, care le distrăgea continuu privirea de la ambianţa imediată, pentru a-i face să şi-o aţintească spre *„adîncimile unde se întrepătrundeau natura şi supranatura"*[34]. Acest lucru arată că ***distincţia dintre sacru şi profan***, care pentru noi este acum atît de curentă şi cît se poate de firească, ***în Evul Mediu nu exista*** sau, mai corect spus, ***nu era atît de pro-***

---

[30] André Vauchez, *La sainteté en Occident au derniers siècles du Moyen Âge*, Paris, Rome, 1981, p. 552 şi 547 (cu tabelul respectiv).

[31] *Ibidem*; Hervé Martin, *op. cit.*, p. 34-35.

[32] Ceea ce, după părerea lor, ar pune sub semnul întrebării pretinsa „desacralizare a lumii", constatată de unii autori în această perioadă (*ibid.* Trimiterea este în chip evident făcută aici la Marcel Gauchet; *cf. Dezvrăjirea lumii..., passim*).

[33] *V.*, de exemplu, Hans-Henning Kortüm, *Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*, Akademie Verlag, Berlin, 1996, p. 299 *sqq.*

[34] *Apud* Paul Zumthor, *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 35.

nunţată ca astăzi. Nici o barieră semnificativă nu se interpunea, atunci, între natură şi supranatură, om şi divinitate, Cer şi Pămînt etc., legăturile dintre diferitele entităţi ale Lumii, în ansamblul ei, fiind, dimpotrivă, permanente, intime şi consolidate prin infinite corespondenţe. Aceasta constituie încă o trăsătură definitorie a mentalului colectiv medieval, sporindu-i considerabil, interesul. Ca în oricare din societăţile premoderne, oamenii Evului Mediu aveau, şi ei, convingerea că trăiesc într-un Cosmos nediferenţiat (*recte* sacralizat), făcînd parte dintr-o lume în care supranaturalul se vădea, fără vreo deosebire, deopotrivă în lumea animală şi vegetală[35]. Intima corelaţie dintre sacru şi profan (la rigoare, dintre *laic* şi *religios*, *temporal* şi *spiritual*) nu însemna, însă, că cele două noţiuni erau echivalente, sau învestite cu aceeaşi valoare. Din contra, ele erau aşezate pe planuri complet diferite şi riguros ierarhizate, fapt dovedit de importanţa *riturilor* (bunăoară al hirotonisirii şi încoronării), menite să marcheze *trecerea* de la o stare la alta, de la o condiţie la altă condiţie[36]. Numai că, *totul* fiind, în ultimă instanţă, o creaţie divină şi, ca atare, aflat într-o relaţie perpetuă cu supranaturalul, sacrul influenţa, direct sau indirect, fiecare aspect al vieţii cotidiene, constituind nu doar un reper fundamental al existenţei, ci, mai mult decît atît, filtrul însuşi prin care oamenii priveau şi interpretau lumea.

---

[35] Însuşi termenul tutelar al Universului medieval – cel de *sacru* – evocă această indistincţie, de vreme ce etimonul latin (*sacer-is*) înseamnă, simultan, a fi consacrat zeilor şi marcat de un stigmat indelebil. După cum o arată faimoasa analiză a lui Émile Benveniste, „sacrul" (*sacer*) este intim legat de *sacrificare* (cu sensul de a conferi un caracter sacru, de a „sacraliza"). Din acest unghi, „sacrificiul" apare ca un rit de trecere din ordinea profanului în ordinea sacrului, iar această trecere are loc prin moarte (adică prin „sacrificare"), întrucît numai prin acest gest radical, înfăptuit de „sacerdot" (*sacerdos*), stigmatul indelebil al fiinţei / lucrului care poartă numele de *sacer* este şters. *Sacer* nu trebuie confundat, ne previne acelaşi autor, cu *sanctus*, care înseamnă, potrivit unei definiţii întîlnită în *Digeste* I, 8, 8, „a fi interzis şi protejat de atingerea oamenilor". Dacă primul cuvînt evocă o stare naturală, cel de-al doilea este rezultatul unei acţiuni cu caracter prohibitiv, care face ca un lucru sau o fiinţă să nu poată fi atinse. De aceea, se spune *via sacra, mons sacer, dies sacra*, dar şi *murus sanctus* sau *lex sancta*. Diferenţa dintre cei doi termeni reiese mai cu seamă din felul în care *sacer* refuză gradele de comparaţie (de vreme ce este o calitate absolută), în timp ce *sanctus* şi le alătură în chipul cel mai firesc (de exemplu, *sacrosanctus*) (*cf.* Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, vol. 2, „Pouvoir, droit, religion", Paris, 1969, p. 187-192. De asemenea, Roger Caillois, *op. cit.*, p. 36 *sqq*, autor care atrage atenţia asupra aceleiaşi particularităţi a sacrului, atunci cînd vorbeşte de *„dialectica"* sau de *„ambiguitatea"* sa. Potrivit lui Caillois, forţele – *„energiile"* – care caracterizează sacrul pot fi atît bune, cît şi rele, această dualitate derivînd nu din natura lor, ci din orientarea pe care o iau sau care li se dă acestor forţe. *„Sciziunea sacrului* – scrie filosoful francez – *produce* [atît] *spiritele bune* [, cît] *şi pe cele rele, preotul şi vrăjitorul, pe Ormazd şi Ahriman, pe Dumnezeu şi Diavol"*, atitudinea credincioşilor faţă de fiecare din aceste specializări trădînd aceeaşi ambivalenţă: de atracţie, dar şi de respingere, de oroare, dar şi de iubire).

[36] Instituind şi asigurînd un dute-vino indispensabil între cele două entităţi (sacră şi profană), riturile preveneau *amestecul* lor, care putea constitui un factor de gravă perturbare a echilibrului natural al Universului. De aici şi însemnătatea interdicţiilor sau a tabuurilor, menite a conserva specificitatea fiecărui domeniu (*ibidem*, p. 23-24, 26.28).

Aceeaşi indistincţie este perceptibilă şi în raporturile omului medieval cu natura, considerată de el ca o adevărată „oglindă". Aidoma predecesorilor săi din Antichitate, care manifestaseră o predispoziţie similară[37], omul medieval se definea – şi el – prin aceeaşi existenţă, numită de Mircea Eliade „deschisă"[38], care îi îngăduia să cunoască şi, în acelaşi timp, să *se* cunoască. Pe de altă parte, natura fiind concepută – cum am văzut – ca o creaţie a Divinităţii, nu calităţile sale intrinseci erau importante pentru oameni, cît ceea ce le puteau ele sugera ca expresie a transcendentului. Natura nu era, în Evul Mediu, nici mută şi nici opacă, fără sens sau fără scop. Ea „trăia" şi „vorbea" efectiv, oferind tuturor nenumărate învăţăminte moralizatoare. De aceea, pe lîngă faptul că i-a obligat în mod constant pe oameni la un exerciţiu hermeneutic, perceperea factorilor naturali ca o manifestare a transcendentului a blocat, multă vreme, nu numai dezvoltarea unui simţ estetic independent, eliberat de conotaţii religioase[39], dar, cel puţin la prima vedere, şi orice operaţiune de prădare sau prelevare, susceptibilă de a tulbura ordinea naturală (situaţie care, în societăţile preistorice reclama adesea o compensaţie rituală cu scopul restaurării echilibrului astfel zdruncinat). Ar fi, desigur, extrem de tentant să explicăm prin această percepţie particulară îndelungata „subdezvoltare" a lumii medievale şi încetineala extremă a progreselor ei în materie de exploatare a resurselor, dacă dovezile de sens contrar nu ar fi, din păcate, atît de numeroase[40]. Totuşi, nu pot fi, oare, amîndouă, în mod logic atribuite mai puţin unei imposibilităţi de ordin tehnic, cît expresiei unei cu totul alte *culturi*, diferită de aceea modernă? Şi, din acelaşi unghi, nu capătă cunoscuta sintagmă „economie naturală" un sens cu totul diferit: nu acela – altminteri binecunoscut – de sistem în care consumul reglează o producţie centrată pe factorii „naturali" (pămînt, agricultură etc.), ci de sistem productiv care „respectă" natura, conformîndu-se legităţi-

[37] Oamenii acestei epoci au crezut şi ei în prezenţa nemijlocită a divinităţilor în natură, manifestată fie prin diferite fenomene (al căror caracter, pozitiv sau negativ, sugera predispoziţia respectivelor divinităţi), fie prin componentele – zoologice sau botanice – ale naturii însăşi, considerată a fi într-o relaţie specială cu supranaturalul. Credinţa în prezenţa invizibilului în vizibil era atît de puternică şi de răspîndită (uneori, probabil, şi exagerată), încît a făcut adesea obiectul sarcasmului unor contemporani – ca, bunăoară, Petronius, celebrul autor al *Satirikon*-ului (sec. I d. Hr.) – poate mai circumspecţi în această privinţă (*apud* Günther E. Thüry, studiul intitulat „Antike" din capitolul „Umwelt" in Peter Dinzelbacher (Hrsg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Alfred Kröner, Stuttgart, 1993, p. 559).

[38] *Op. cit.*, p. 143-144.

[39] *V.* pe larg în această privinţă, Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 10, 13, 15, 66-71, 291-293. De asemenea, Marc Bloch, *Societatea feudală*, vol. 1, „Formarea legăturilor de dependenţă". Traducere de Cristina Macarovici. Postfaţă de Maria Crăciun, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1996, p. 102-103. Pentru dimensiunea religioasă a esteticii medievale, *v.* Umberto Eco, *Arta şi frumosul în estetica medievală*. Traducere din limba italiană de Cezar Radu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1999.

[40] Atitudinile şi conduitele de dominare şi exploatare a naturii prin desecări, desţeleniri, defrişări etc. au fost, din motive deopotrivă demografice şi economice, extrem de răspîndite, dacă nu chiar dominante în Evul Mediu (pentru exemple în acest sens, *v. inter alia* Günther E. Thüry, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 563 *sqq*). Aceeaşi lucru este, desigur, valabil şi pentru Antichitate.

lor (ciclurilor) ei obiective (în cazul de faţă, divine)? În ambele privinţe, un răspuns net afirmativ rămîne, încă, îndoielnic.

O dovadă incomparabil mai clară a faptului că vocaţia interpretativă a oamenilor în raport cu realitatea înconjurătoare a predominat, totuşi, în Evul Mediu, faţă de capacitatea lor de a observa reiese atît din paupertatea relativă a vocabularului referitor la plante, specific poemelor epice şi creaţiilor din ciclul „curtean"[41], cît şi din constatarea că martorii procesului de reînnoire a Creştinătăţii occidentale începînd cu secolul al XI-lea au fost insensibili la prefacerile care se petreceau. Din „erupţia formelor feudale", proprie acestei perioade, contemporanii n-au reţinut – aşa cum s-a observat – decît „tumultul dezordinilor" provocate de vechile structuri pe cale de a se destrăma. Oamenii epocii n-au observat că, *„în ordinea realităţilor temporale, lumea se schimba în jurul lor"*[42], luînd, treptat, o altă înfăţişare. Cei ce au trăit în acel timp, nu au fost, desigur, cu totul indiferenţi la spectacolul transformărilor. Singura diferenţă e că ceea ce considerăm *noi*, astăzi, important, era privit de ei ca lipsit de semnificaţie (cuvînt care trebuie luat aici în literalitatea sa), preocupările lor concentrîndu-se într-o cu totul altă direcţie. Simptomele de „creştere" selectate de mărturiile vremii priveau, invariabil, *sacrul*. În ochii contemporanilor, singurele modificări, cît de cît relevante, pentru destinul omului, singurele *„schimbări...susceptibile să intre, pentru a-l devia, în curentul istoriei"* erau cele spirituale, faţă de care erau şi cei mai atenţi. Nu dezvoltarea forţelor productive sau transferul forţelor de comandă erau demne de reţinut din punctul lor de vedere. *„Pentru ei,... adevăratele structuri ale istoriei erau* [dimpotrivă] *spirituale"*[43].

---

[41] *Cf.* Hervé Martin, *op. cit.*, p. 53.

[42] Georges Duby, *op. cit.*, p. 213-214.

[43] *Ibidem.* Această atitudine, a cărei origine se cuvine căutată, ca în atîtea alte cazuri ţinînd de aspectul intelectual al reprezentărilor medievale, în opera Fericitului Augustin (mai precis, în *De doctrina christiana*, scriere care pune bazele interpretării simbolice a Universului), nu trebuie, totuşi, generalizată. Ea pare, din multe puncte de vedere, o interpretare mai curînd filosofică, un model de conduită şi o proiecţie mentală mai degrabă culturală, decît o atitudine specifică întregii societăţi. Altfel, nu ne-am putea explica procesul lent, dar constant, de cucerire a naturii, de „domesticire" a ei, sesizabil, cum am notat deja, încă de la începuturile Evului Mediu, în forme înscrise într-un registru extrem de larg, care mergeau de la simplul cules, pînă la defrişările, desţelenirile şi desecările de anvergură, menite a extinde terenurile de cultură şi lărgi, prin colonizare, spaţiul locuit. Acest proces, care a schimbat treptat cadrul obiectiv de viaţă al societăţilor medievale, dublat şi de noua perspectivă asupra lumii şi a raporturilor dintre vizibil şi invizibil, introdusă, cu începere din secolul al XII-lea, de influenţa crescîndă a aristotelismului, a condus la o nouă percepţie a realităţilor înconjurătoare, din unghiul a ceea ce puteau însemna acestea prin ele însele şi mai puţin ca ipostază globală a transcendentului. Fără îndoială că, între raţionalismul destul de pronunţat al reprezentanţilor Şcolii de la Chartres (din secolul al XII-lea), predispoziţiile naturaliste ale gînditorilor englezi (manifeste un veac mai tîrziu) şi creaţiile poetice ale lui Petrarca (de la începutul celui de-al XIV-lea veac), în care elementele naturii ocupă un loc privilegiat, distanţa – nu numai temporală – este considerabilă. Cu toate acestea, ceea ce le leagă, aşezîndu-le sub semnul aceleiaşi atitudini, este sensibilitatea din ce în ce mai pronunţată faţă de mediul înconjurător, care va deveni, cu trecerea timpului, o dominantă a întregii societăţi, anticipînd paradigma interpretativă modernă (*v.* pentru acest punct de vedere Hans-Henning Kortüm, *op. cit.*, p. 215-224). Nici în această

Modul în care oamenii acestei epoci (sau, cel puțin, unii dintre ei) priveau lumea din care făceau parte ne dezvăluie încă o trăsătură particulară a medievalității: ***caracterul integrativ al gîndirii*** și, implicit, ***absența oricăror specializări discursive***. Evul Mediu nu „vorbea" despre politică în alți termeni decît despre filosofie și estetică, să spunem, sau decît despre teologie. Evidente pentru noi, astăzi, aceste distincții nu aveau atunci nici un sens. În *„sistemul medieval de conștiință"*[44], *cuvîntul* (*ideea*) avea același grad de realitate ca și „lumea obiectuală", componentele universului vizibil nefiind deosebite de noțiunile care le desemnau. De asemenea, *concretul* și *abstractul*, *lumea viilor* și a *morților*, etc. nu apăreau – nici ele – mai limpede delimitate, frontierele lor specifice fiind, frecvent, reversibile și avînd roluri schimbătoare. Toate structurile de gîndire care sînt, astăzi, autonome, apăreau (și *erau*) în Evul Mediu sudate prin raportarea lor comună la referentul fundamental al Creației și al participării la înfăptuirea proiectului divin, într-o riguroasă conformitate cu principiul predominării întregului asupra părții, a universalului asupra particularului și a eternului asupra efemerului[45]. Teologia, bunăoară – pentru a ne opri la unul din exemplele cele mai clare de indistincție discursivă – era mai mult decît „regina" tuturor științelor. Ea era concepută ca deținînd și justificînd *toate* tipurile de cunoaștere, dar nu ca o „sinteză" intelectuală, în sensul pe care îl atribuim noi astăzi cuvîntului, ci ca o *summa*, cu alte cuvinte, ca o „enciclopedie". După cum s-a și observat, *„inteligența acestei epoci aspira mai puțin la sinteză* [mai corect spus, la explicație – n. ns., Al. -F. P.], *cît la înțelegerea unei ordini"*, avînd un sens superior[46]. Nu *cauzele* erau interesante pentru oamenii timpului, din moment ce totul avea o înrădăcinare divină, ci *semnificația* evenimentelor în economia generală a sacrului. De aceea, cunoașterea avea, la rîndul ei, întotdeauna, un aspect universal, aspirînd la totalitate, fiece text sau rostire savantă adoptînd, indiferent de chestiunea tratată – și cu atît mai mult dacă aceasta era particulară – forma unui compendiu, care îngloba toate aspectele sistemului natural și social.

Una dintre cele mai exemplare ilustrări ale acestei gîndiri integrative a medievalității o reprezintă concepția (sau percepția) oamenilor acestei epoci despre Univers, care evocă, deopotrivă, toate particularitățile expuse pînă acum. Trei atribute caracterizau Universul în Evul Mediu: *unitatea*, *izomorfia* și *ierarhia*. Cosmosul medieval era, mai întîi, unitar și izomorf, în sensul că părțile sale componente, „regnurile" pe care le îngloba – în principal Cerul și Pămîntul – nu erau imaginate drept autonome, ca astăzi, ci, dimpotrivă – cum am văzut – strîns legate în cadrul aceluiași sistem și, pe de altă parte, ca a-

---

privință, generalizările nu sînt, totuși, lipsite de riscuri. Sensibilitatea sporită față de natură pare a fi fost – și ea – mai întîi un fenomen mai curînd intelectual și elitar, decît popular, mulțimile continuînd multă vreme să rămînă fidele aceleiași viziuni simbolice și integratoare, care dominase secolele Evului Mediu. La acest nivel, schimbarea nu s-ar fi produs, potrivit unor opinii, decît foarte tîrziu, în secolele XVIII-XIX, odată cu „revoluția industrială" (*v.* în acest sens studiul lui Rolf P. Sieferle din capitolul intitulat „Neuzeit" in Peter Dinzelbacher (Hg.), *op. cit.*, p. 580).

[44] Expresia este a lui Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 75.

[45] *Ibidem*, p. 14-15, 16, 278, 292; Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 35, 46.

[46] Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 46.

vînd *forme identice* (fapt sesizabil, între altele, deopotrivă la nivelul vocabularului feudo-vasalic, intens contaminat de terminologia religioasă, pătrunsă, la rîndu-i, de multe cuvinte specifice obiceiurilor feudale şi monarhice, şi în bogata literatură a viziunilor, care atestă o totală indistincţie între spaţiul real al călătorilor extatici şi cel imaginar, al deplasării lor[47]). În pofida unităţii şi a izomorfismului lor, componentele Universului nu erau, însă, „egale" şi nici nu aveau acelaşi statut. Atît elementele lumii celeste, cît şi structurile lumii terestre erau organizate pe baza unui raport riguros de determinare, funcţionînd de sus în jos, potrivit unei scări a perfecţiunii, al cărei punct de pornire îl constituia divinitatea, entitatea perfectă între toate, punctul terminus găsindu-se „dedesubt" în zona subpămînteană a tenebrelor. Această ierarhie, care constituia *"modul major al gîndirii medievale"*[48], nu era, pur şi simplu, doar una de filiaţie, organizată, adică, în funcţie de succesiunea (timpul) în care fuseseră create diferitele sale componente. Principiul ei ordonator, specific deopotrivă fiinţelor şi lucrurilor, era unul – aşa-zicînd – de proximitate: *distanţa* faţă de divinitate a diverselor entităţi, măsurată calitativ, după *gradul lor de perfecţiune* sau – potrivit cuvintelor lui Louis Dumont – în funcţie de pertinenţa lor relativă pentru mîntuire[49].

---

[47] Spaţiile imaginare ale topografiei creştine – Infernul, Purgatoriul, Paradisul – nu numai că erau „văzute" la fel de concret, în privinţa atributelor, ca şi spaţiile vizibile, dar erau şi localizate (chiar dacă nu cu precizie) în imediata proximitate sau în prelungirea (*recte* la limita) geografiei naturale, trecerea dintr-o parte în alta făcîndu-se în chipul cel mai firesc (deşi, niciodată de la sine, ci prin „mecanisme" riguros reglementate: rituri de trecere şi viziuni extatice) (*cf.* Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1981, p. 90 *sqq*). Destul de semnificativ este şi faptul că, în timp ce descrierile epocii, fie savante, fie populare, ezitau, uneori, să atribuie o amplasare precisă primelor două din locurile menţionate (Infernul şi Purgatoriul) – pe pămînt?; sub pămînt? – erau, în schimb, foarte prompte în a constata că cel de-al treilea (Paradisul) se află cu siguranţă undeva, „aici", în cuprinsul universului vizibil, cel mai probabil spre Răsărit sau în Sud (Iadul şi Purgatoriul fiind, dimpotrivă, întotdeauna asociate Nordului întunecat).

[48] Expresia este a lui Francis Dubost, fiind inserată într-un context care merită citat în întregime: *„Supravalorizarea dimensiunii verticale reprezintă...modul major al gîndirii medievale, în pendularea ei necontenită între Cer, Pămînt şi Infern. Ea susţine concepţia unei societăţi ierarhizate, după imaginea lumii celeste...Ea asimilează cunoaşterea unei ridicări de la sensibil către inteligibil, de la literal, la figurativ. Ea dă elanului mistic o orientare constantă* [iar] *dialecticii o dublă mişcare, de înaintare şi întoarcere, moştenită de la filosofiile neoplatoniciene...Ea se pretează la punerea în ordine a conceptelor, clasificării valorilor, ideii unei scări a fiinţelor. Ea propune ca ideal de viaţă un itinerariu care urcă treptat spre Dumnezeu....Ea este axa naturală a difuziunii luminii divine şi susţine tema «iluminării», dragă franciscanilor. Ea îl smulge pe om limitelor condiţiei umane, pentru a-l pune în legătură cu Dumnezeu şi puterile benefice ale Cerului creştin, în timp ce, la cealaltă extremitate, ea menţine omniprezentă obsesia Căderii şi a chinurilor Prăpastiei. În sus, ea fixează speranţa şi caută în jos sursa nenorocirilor"* (Francis Dubost, *La genèse de l'impensable dans la fiction médiévale* în *Ecriture et modes de pensée au Moyen Âge (VIII^e – XV^e siècles)*. Études rassemblés par Dominique Boutet et Laurence Harf-Lancner, Paris, 1993, p. 59).

[49] Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 51 (*v.* şi ediţia în limba română: *Eseu asupra individualismului. O viziune antropologică asupra ideologiei moderne*. Traducere de Luiza şi Laurenţiu-Ştefan Scalat, Bucureşti, Ed. Anastasia – CEU Press, *s. a.*).

Imaginea organizării ierarhice a Universului[50] i se datorează lui Dionisie pseudo-Areopagitul, al cărui dublu tratat (*Ierarhia cerească* şi *Ierarhia bisericească*), tradus în limba latină de Ioan Scotus Eriugena în secolul al XI-lea, s-a bucurat de o mare popularitate pe tot parcursul Evului Mediu. Potrivit lui Dionisie[51], atît ierarhia celestă, cît şi aceea terestră[52] au fost stabilite de Dumnezeu[53], care a precizat, în acelaşi timp, nu numai funcţiile îngerilor şi locul cuvenit oamenilor în acest spaţiu atotcuprinzător, dar şi „gradaţiile" sacralităţii în Cer şi pe Pămînt (indispensabile pentru transmiterea, din aproape în aproape, a *„razelor celor dumnezeieşti"*)[54]. Faptul că, potrivit celor arătate de Dionisie, ierarhia Universului era de origine divină şi că, pe de altă parte, acelaşi principiu guverna ambele lumi explică ponderea deosebită a noţiunii de ierarhie în viaţa de zi cu zi şi în imaginarul acestei epoci, ca şi, pe un plan mai general, imposibilitatea oamenilor de a gîndi multă vreme ordinea socială altcumva decît în respectul întîietăţii şi al superiorităţii justificate. În plus, toate legăturile fiind organizate vertical, era firesc ca

---

[50] Familiară, de asemenea, şi gîndirii arabe din secolul al X-lea, cum ne-o indică scrierile medicului şi filosofului Al-Farabis, puternic înrîurite de filosofia platoniciană şi neoplatoniciană. Potrivit acestei concepţii, fiinţa umană ocupă cea mai înaltă treaptă a lumii materiale, fiind, prin urmare, capabilă de a ajunge la Intelectul activ (parte constitutivă a gradaţiilor celeste) şi, prin aceasta, de a face legătura dintre lumea materială şi Principiul creator unic (*cf.* Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staatsauffassung im Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1978, p. 71 *sqq*).

[51] Pentru consideraţiile care urmează, am folosit ediţia publicată de Institutul European din Iaşi: Dionisie pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească*. Traducere şi studiu introductiv de Cicerone Iordăchescu. Postfaţă de Ştefan Afloroaiei, Iaşi, Institutul European,1994.

[52] Numită de autor prin expresia *„treptele rînduielilor pămînteşti (bisericeşti)"* care – scrie el mai departe – *„sînt un reflex al raportului armonios şi bine rînduit faţă de cele divine"* (*Ibidem*, p. 27).

[53] *„Ierarhia este, după mine, o rînduială sfîntă, o cunoştinţă şi o lucrare ce duce, pe cît se poate,la asemănarea cu divinitatea şi înalţă, în proporţie corespunzătoare, pînă la imitarea de Dumnezeu"* (*ibid.*, p. 35).

[54] Pentru Dionisie, revelaţia, mesajul, verbul divin etc. împrumută, invariabil, „chipul" unic al *luminii* (expresie care revine în repetate rînduri în textul său), expansiunea ei avînd loc gradual, de sus în jos, de-a lungul fiecărei trepte a ierarhiei care structurează Universul. Următorul pasaj este, în acest sens, cît se poate de elocvent, ceea ce ne determină să-l redăm integral, în ciuda lungimii sale: „[Ierarhia este] *o imagine a frumuseţii divine, celei de la obîrşie, ce operează în chip sacru şi prin trepte şi cunoştinţe ierarhice, tainele strălucirii sale proprii* [...] *Legea cea întrutotul sfîntă a divinităţii este aceasta: ca fiinţele din ordinul al doilea să fie conduse la lumina cea prea-dumnezeiască de cele din primul ordin. Dar nu vedem noi oare că şi lucrurile sensibile din lumea materială pătrund mai întîi în substanţele ce sînt mai înrudite cu dînsele şi apoi, prin acestea, îşi arată ele puterea asupra altora? După cum se cuvine, deci, toată obîrşia şi temelia oricărei frumoase rînduieli nevăzute sau văzute îngăduie, în acelaşi chip, ca razele cele dumnezeieşti să pătrundă în duhurile cele mai asemenea cu Dumnezeu şi apoi, prin mijlocirea acestora...să străbată pînă la (duhurile) cele mai inferioare şi să fie văzute de dînsele, potrivit cu starea lor. Tot astfel şi aceşti oameni* [ai ierarhiei bisericeşti – n. ns. – Al.-F. P.] *ce intuiesc mai întîi pe Dumnezeu au datoria să facă...pe membrii cei din al doilea ordin să se bucure de priveliştile contemplărilor divine"* (*ibid.*, p. 36, 115).

relaţiile dintre părţile componente ale lumii – inclusiv cele de la nivel social – să fie, în sensul cel mai autentic al cuvîntului, de *dependenţă*, (ceea ce, în treacăt fie zis, sugerează şi întemeierea religioasă, nu numai contextual-istorică, a vieţii sociale medievale[55]).

Organizarea ierarhică a Universului creştin reprezintă o inovaţie considerabilă în raport cu Antichitatea greco-romană, care acordase un loc precumpănitor nu sistemului „sus-jos", ci opoziţiei „dreapta-stînga", cuplu preluat şi de creştinism – cum o demonstrează atît Vechiul, cît şi Noul Testament[56] – dar mai puţin apreciat decît celălalt, sortit, în epocă, să orienteze în mod decisiv *„dialectica esenţială a valorilor"*[57], în toate domeniile vieţii.

Există nenumărate alte exemple care pun în lumină această viziune „holistă" (expresia îi aparţine lui Louis Dumont[58]) şi armonică a Cosmosului medieval. Concepţia despre fiinţa umană, bunăoară, era o limpede oglindire a totalităţii[59]. Spre deosebire de epoca noastră, marcată de distincţiile pe care le ştim, în Evul Mediu activităţile omului nu ajunseseră încă a fi separate în categoriile (religioase, politice, morale, ori culturale) in-

---

[55] Iată cum descrie Dionisie relaţiile care se stabilesc la nivelul componentelor ierarhiei celeste: *„Ordinul sfinţilor arhangheli stă pe aceeaşi treaptă cu principatele cereşti; căci ei şi îngerii formează o ierarhie şi o rînduială, după cum am spus; însă pentru că nu există vreo ierarhie care să nu aibă puteri prime, mijlocii şi ultime, de aceea ordinul arhanghelilor, prin situaţia lui mijlocie în ierarhie, ţine în legătură comună ambele extreme ale ei (ierarhie). El (ordinul) comunică şi cu începătoriile cele prea-sfinte şi cu sfinţii îngeri. Cu unii, prin aceea că este îndreptat îndeosebi spre înălţimea începătoriei celei mai presus de fiinţă şi o imită pe aceasta..., unind pe îngeri între ei, potrivit rînduielilor celor bine ordonate;...iar cu ceilalţi comunică el (ordinul arhanghelilor) prin faptul că ei au un rol de tălmăcitori, primind în chip ierarhic, prin mijlocirea primelor puteri, iluminările cele divine, vestindu-le pe acestea cu bunătate îngerilor, iar prin îngeri, descoperindu-le şi nouă, aşa precum se cuvine fiecărui grad al celor luminaţi în chip dumnezeiesc"* (*ibid.*, p. 52-53). Asemănarea acestei tipologii a raporturilor celeste cu faimoasa evocare a ierarhiei sociale aparţinînd lui Adalbéron din Laon (*v. infra*), măcar în privinţa „organicităţii" amîndorura, este frapantă.. Să fie numai o pură întîmplare faptul că atît ea, cît şi reinserţia textului Pseudo-Areopagitului în cultura Occidentului creştin sînt contemporane?

[56] Şi, deopotrivă, am putea adăuga, operele marilor teologi ai Evului Mediu. Referindu-se la Paradisul terestru, Toma d'Aquino, bunăoară, afirmă că acesta s-ar afla în Orient (*„locul cel mai nobil de pe Pămînt"*), întrucît Orientul se află în partea dreaptă a Cerului, iar *„dreapta este mai nobilă decît stînga"* (*apud* Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e – XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983, p. 285.

[57] *Apud* Jacques Le Goff, *Naşterea Purgatoriului*. Cuvînt înainte: „Pentru ediţia românească" de Jacques Le Goff. Traducere, prefaţă şi note de Maria Carpov, vol. I-II, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1995, p. 21-22 (vol. I).

[58] *Op. cit., passim.*

[59] *„Acest principiu* [al totalităţii] – notează pe bună dreptate Walter Ullmann – *este dificil de înţeles de către noi, oamenii moderni..., atît de obişnuiţi să gîndim în categoriile normelor religioase, morale* [şi] *politice, încît uităm că apariţia lor este destul de recentă. Cu toate acestea, doar dacă vom trata acest principiu al indivizibilităţii sau totalităţii ca un principiu operaţional vom putea ajunge la o mai bună înţelegere a însăşi istoriei medievale"* (*cf. Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Barnes & Noble Inc., New York, 1966, p. 33).

troduse de o tot mai adîncă specializare. Din perspectiva spiritualităţii creştine, omul era, în această epocă, un întreg indivizibil, judecarea lui fiind dependentă de etica religioasă. La fel, comunitatea credincioşilor era un „totum" unitar (*corpus Christi*), sudat prin credinţă şi inspirat de normele deductibile din ea[60]. Nici *corpul*, ca atare, nu se sustrăgea acestei percepţii particulare. Teologii vremii, de pildă, amestecau frecvent genurile, considerînd trupurile ca fiind dotate cu ambele tipuri de proprietăţi, masculine şi feminine – interpretare care nu excludea nici corpurile sfinte, cum ne-o arată imaginile scripturare şi iconografice din secolul al XII-lea înainte, unde trupul Mîntuitorului apare învestit cu funcţii (*recte* însuşiri) nutritive tipic feminine, cum ar fi lactaţia (*laptele* şi *sîngele* fiind secreţiile prin excelenţă sfinte ale corpului martirizat al lui Hristos). Chiar şi referinţele care identifică trupul lui Hristos cu Biserica denotă, în fapt, acelaşi „holism" al sexelor, de vreme ce instituţia ecleziastică apare, invariabil, ca o personificare feminină („Biserica maică"), receptacolul protector al tuturor credincioşilor fiind *sînul* ei, asociat, sistematic, atît Tatălui, cît şi Fiului. O viziune integratoare întrutotul identică transpare şi din interpretarea raportului dintre sexe prin analogie cu relaţia dintre trup şi suflet, comentatorii medievali ai Bibliei repetînd cu regularitate că spiritul faţă de „carne" este aidoma masculului faţă de femelă. Nici tradiţia ştiinţifică a epocii nu este străină de acest „metisaj". Masculinul şi femininul erau concepute ca ipostaze ale aceleiaşi fiziologii, sistemul reproductiv al femeii fiind, în opinia tuturor autorilor, inversul răsturnat al celui masculin. Nu este, de aceea, de mirare că permeabilitatea sau intervertirea sexelor constituiau un postulat fundamental al teoriei fiziologie a epocii. Potrivit acestei optici, toate secreţiile corpului erau considerate *sîngerări*, ultimele fiind descrise ca *secreţii*. De aceea, nu era deloc anormal pentru un medic să vorbească despre menstruaţie sau lactaţie masculină sau de spermatogeneză feminină: asemenea schimbări de atribuţii erau, în epocă, uimitor de frecvente[61]. Se cuvine, totuşi, să notăm că această îmbinare a genurilor nu însemna, nici la acest nivel, indistincţie sau confuzie: departe de a anula diferenţele fireşti, imaginea corpului ca un „tot" divulgă, dimpotrivă, aceeaşi poziţionare ierarhică a componentelor, pe care am constatat-o la toate celelalte părţi ale Cosmosului creştin[62]. Nici în acest caz, aşadar, viziunea integratoare nu producea dihotomii; ea opera doar distincţii.

Ca şi noţiunea medievală de Putere (mai precis, de „putere teocratică")[63] sau chiar ca ritualurile şi ceremoniile epocii[64], o altă ilustrare, incomparabil mai celebră, a aceluiaşi

[60] Despre vizualizarea „corporală" a societăţii creştine, *v.*, pe larg, *infra*.

[61] Referitor la această intervertire a sexelor, *v.* pe larg, Caroline Walker Bynum, *The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages* in *Fragments for a History of the Human Body*. Edited by Michel Feher, with Ramona Nadaff, and Nadia Tazi, Urzone, New York, 1989, Part One, p. 185 *sqq.* şi Thomas Laqueur, *Corpul şi sexul de la greci la Freud*. Traducere din engleză de Narcis Zărnescu, Bucureşti. Ed. Humanitas, 1998, *passim*.

[62] *V.* mai pe larg *infra*.

[63] „Principiul totalităţii", cum l-a numit Walter Ullmann, se aplică, de fapt, teoretic, oricărei forme de autoritate specifică Evului Mediu, fie aceasta pontificală, imperială, regală sau seniorială (*op. cit.*, p. 138),

[64] În măsura în care ansamblul de gesturi şi momente care le compuneau constituia o *reprezentare*, sensul global al acesteia era de a evoca esenţa realităţii, construită aproape „cinematografic",

atribut era, desigur, catedrala gotică. Potrivit faimoasei analize – astăzi clasică – a lui Erwin Panofsky, catedrala încarna – aidoma tuturor construcţiilor enciclopedice ale scolasticii – întregul sistem al cunoştinţelor creştine, menirea ei fiind de a exprima logică invizibilă a lumii. Totalitatea se oglindea în fiecare din părţile sale componente, într-o asemenea măsură, încît fiecare detaliu era o replică în miniatură a catedralei însăşi. Pe de altă parte, aceste detalii se îmbinau într-un „discurs" general, ca părţi care structurau nu numai construcţia, în sine, ci şi *mesajul* ei transcendent. Pe scurt, catedrala ilustra un Cosmos, fiind, în acelaşi timp, ea însăşi, unul[65].

Unitatea armonică a structurilor izomorfe şi ierarhizate ale Universului creştin nu excludea, oricît ar părea de ciudat, contradicţiile şi confruntările. Acestea erau, de fapt, consubstanţiale lumii, definindu-se sub forma unor cupluri ireductibil-antagonice (*celest-terestru*, *Dumnezeu-Diavol*, *materie-spirit*, *corp-suflet*, *dreapta-stînga* etc.), construite după regula corespondenţei celor două „regnuri". Faptul denotă că, în pofida coerenţei sale imaginare, lumea medievală nu era „cea mai bună dintre lumile posibile", şi nici într-atît de armonioasă cum încerca să demonstreze doctrina religioasă oficială. Cu toate acestea, conflictele care o „scandau", deşi profunde şi durabile, nu constituiau expresia unor tendinţe anarhice şi nici simptomul obişnuit al inerentei tensiuni dintre organizare şi dezorganizare. De fapt, poate că mai potrivit ar fi să vorbim aici nu de „conflicte", în adevăratul înţeles al cuvîntului, cît de o relaţie în acelaşi timp complexă şi subtilă, care nu se solda cu ruperea legăturii dintre componentele binomurilor în care se întrupa, ci, oricît de paradoxal ar părea, prin afirmarea ei şi mai apăsată, ca particularitate inconfundabilă a unui ***dualism***, în care mulţi dintre cercetătorii epocii au văzut una dintre trăsăturile cele mai importante ale „Weltanschauung"-ului medieval. Ca ipostaze punctuale ale mai sus amintitei întrepătrunderi dintre sacru şi profan, aceste cupluri (şi multe altele, pe care nu le mai menţionăm) sînt în cel mai înalt grad caracteristice pentru ambivalenţa inerentă modului de a gîndi şi a fi al tuturor oamenilor

---

prin însumarea secvenţelor ei succesive. Cum între „esenţă" şi „aparenţă" mentalitatea comună a epocii nu făcea – potrivit viziunii „holiste" despre care vorbim – vreo distincţie, reprezentarea unui proces sau a unei funcţii era, în principiu, considerată tot una cu procesul sau cu funcţia înseşi (ceea ce, în treacăt fie spus, ne edifică şi asupra importanţei ataşate în Evul Mediu corectitudinii şi „completitudinii" tuturor ritualurilor şi ceremoniilor, considerate ca fiind decisive pentru validarea lor publică şi mistică). Bunăoară, în ceremoniile acompaniind primirea persoanelor de rang înalt, fie laice sau ecleziastice, dovezile de respect care compuneau ceremonialul constituiau o demonstraţie *ipso facto* a excelenţei acelei persoane. Pentru a exista, această excelenţă trebuia continuu (re)actualizată. Ignorarea ostentativă a mărcilor de respect risca să o compromită iremediabil, făcînd necesară o reparaţie pe măsură (mai multe sugestii interesante în acest sens la Heinrich Fichtenau, *Living in the Tenth Century. Mentalities and Social Orders*. Translated by Patrick J. Geary, The University of California Press, Chicago and London, 1991, p. 50 *sqq*).

[65] Pentru aceste consideraţii, *v.* A. J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 93, dar, în primul rînd, Erwin Panofsky, *Arhitectură gotică şi gândire scolastică*. Traducere şi note de Marina Vazaca. Cu o postfaţă de Sorin Dumitrescu, Bucureşti, Ed. Anastasia, *s.a.*.

epocii, dar pe care Aaron J. Gourevitch o consideră ca fiind cu deosebire ilustrativă pentru religiozitatea (echivalată de el cu *cultura*) mediilor populare, aşa cum poate fi aproximată aceasta din literatura hagiografică, din „penitenţiale" sau din anecdotele edificatoare (*exempla*) inserate în predicile clerului[66]. În mod cu totul paradoxal pentru o epocă aparent atît de străină de ideea devenirii, aşa cum o înţelegem noi astăzi, aceste antinomii erau, chiar dacă numai vag, întrevăzute ca o condiţie aproape esenţială şi a progresului însuşi, interpretat, însă, dintr-un unghi eminamente *moral*, ca impunere treptată a *spiritului* la scara întregii lumi. Modernitatea şi paradigma ştiinţifică de cercetare au distrus, prin simplificare, edificiul mental din care a luat naştere această complexă interpretare. După cum s-a observat, unghiul scientist de explorare a lumii – dar, firește, şi *actul însuşi* al acestei cercetări, multă vreme imposibil de gîndit cu categoriile logice obişnuite, orientate doar spre transcendent – au avut drept urmare repudierea tuturor calităţilor cărora nu li se putea aplica o măsură fizică. În felul acesta, cosmosul nostru omogen şi atomizat s-a substituit universului ierarhic de odinioară, valorizarea etică încetînd, la rîndu-i, de a mai fi universală, pentru a se restrînge doar la *„sentimentul şi voinţa omului"*[67].

---

[66] Aaron J Gourevitch, *La culture populaire au Moyen Âge. «Simplices et Docti»*. Traduit du russe par Elena Balzamo, Paris, Aubier, 1996, p. 300 *sqq*. Una din expresiile cele mai caracteristice ale acestei ambivalenţe o constituie, în opinia istoricului rus, *grotescul medieval*, amestec insolit de hilar şi seriozitate, specific atitudinii populare faţă de forţele malefice (p. 329). Spre deosebire de Mihail Bahtin, pentru care grotescul – cu aspectele sale definitorii: comicul şi deriziunea – reprezintă *inversul* culturii oficiale, Gourevitch vede în acest ansamblu de atitudini şi comportamente antinomice o modalitate *organică* de gîndire, o trăire a realului *simultan* în ambele ipostaze – sacră şi profană – , proprie în primul rînd segmentelor populare, dar care nu excludea nici creştinismul doctrinar (p. 301 *sqq*). În contrast cu mentalitatea modernă, care nu se împacă, în genere, cu contrariile, mentalitatea medievală, dimpotrivă, le asocia strîns, fără a considera că acest lucru risca să afecteze unitatea constitutivă a Cosmosului. Aceeaşi „regulă" se întrevede limpede şi în *literatura medievală*, construită, invariabil, pe antiteza dintre două personaje, dintre care unul este în mod obligatoriu pozitiv. După cum a observat mai demult František Graus, în reprezentările sociale ale cavalerului, exaltarea calităţilor sale (de obicei, vitejie, cinste, pietate) coexistă cu descrierile profund negative, care îi scot în evidenţă deficienţele. Cuplul „rege ideal-rege tiran" este, de asemenea, un laitmotiv al acestor creaţii, ca şi binomul „trufie-umilinţă", trecerea de la o stare la altă stare – de regulă, insesizabilă – fiind frecvent întîlnită la personajele poemelor epice şi, în genere, în multe din sursele timpului. Îngerul Luminii devenit Satan, prostituata reconvertită, guvernarea alunecînd în tiranie, evreul transformat în creştin ş. a. m. d. se numără printre ipostazele cele mai des evocate de aceste surse (*op. cit.*, p. 38-44, 45 *sqq*). Este interesant să remarcăm faptul că tocmai *uşurinţa* acestor „glisări" probează unitatea universului medieval, susţinută de contrariile respective. Este adevărat că această uşurinţă era un atribuit mai cu seamă al *degradării, ameliorarea* condiţiei fiind infinit mai greu de atins şi necesitînd eforturi mari şi constante. Acest lucru nu schimbă însă în mod semnificativ datele problemei: convieţuirea contrariilor era condiţia însăşi a existenţei lumii. Tot Graus aduce ca dovadă a acestei ambivalenţe caracterul însuşi al pietăţii medivale, ale cărui contradicţii erau evidenţiate nu numai de conţinutul şi formele credinţei, ci şi de manifestările acesteia *la nivel individual*: nu rare erau cazurile cînd aceeaşi persoană, care adera la canoanele oficiale, vădea şi înclinaţii inscriptibile în sfera superstiţiilor sau chiar a păcatelor capitale (*ibidem*, p. 34-35).

[67] Constatarea îi aparţine lui Alexandre Koyré, *apud* Louis Dumont, *op. cit.*, p. 257. Un exemplu foarte interesant şi, în acelaşi timp, sugestiv, evocat de ultimul autor pentru a ilustra diferenţa

Poate că acest specific integrat al gîndirii medievale, evocînd în chipul cel mai desăvîrşit idealul de unitate a lumii era, fie şi inconştient, conceput pentru a depăşi, prin resorbţie, ***realitatea multiplă, variată*** şi ***autonomă a structurilor „profane"*** ale lumii terestre, în care nu puţini – şi pe bună dreptate – au văzut o trăsătură tot atît de definitorie a mentalului colectiv medieval, ca şi aspiraţia, situată la antipod, de agregare. În termeni mai mult emblematici decît descriptivi, „mentalitatea medievală a multiplului" (după nimerita formulă a lui Osvaldo Capitani[68]) este invocată, cel mai frecvent, pentru a caracteriza *cultura* acestei epoci, reducînd-o la opoziţia elementară dintre clerici şi laici, *litterati* şi *illitterati*, „savant" şi „popular", intelectuali şi non-intelectuali etc. Această clasificare este, desigur, simplistă. Ceea ce ar trebui ea, mai judicios, să denote este – potrivit observaţiei lui Paul Zumthor – faptul că nici unul din grupurile care compuneau societatea medievală, nici chiar Biserica (decît foarte superficial şi – am adăuga noi – foarte tîrziu) nu a exercitat asupra ansamblului vreo hegemonie totală şi nici nu a suscitat, în jurul unui tip de cunoaştere organizat de el însuşi, un consens *„creator de «sens comun», o concepţie unică despre lume şi viaţă"*. Un asemenea bloc hegemonic nu s-ar fi constituit – potrivit aceleiaşi opinii – decît mult mai tîrziu, *„sub presiunea monarhiilor*

---

dintre viziunea modernă despre Univers, atomizată, fragmentată şi plană şi, pe de altă parte, aceea holistă, proprie medievalităţii se referă la mîna dreaptă şi mîna stîngă (*ibidem*, p. 272 *sqq*). „Ideologia" modernă analizează respectiva distincţie prin *separarea* celor două componente (*stînga* şi *dreapta*), între care vede o opoziţie simetrică (cei doi poli avînd, cu alte cuvinte, acelaşi statut). Faptul că, în realitate, cei doi poli au o valoare *inegală* (noi nu facem cu stînga ceea ce facem cu dreapta sau invers) apare ca o trăsătură secundară în raport cu egalitatea „obiectivă", de statut ontologic, a celor două mîini. Viziunea premodernă (în speţă, medievală) nu concepea mîna dreaptă şi mîna stîngă ca două entităţi separate şi echivalente, ci le punea în relaţie de subordonare cu nivelul superior al *corpului*, ceea ce nu numai că le conferea, automat, o valoare *diferită* (eu pot, de pildă, să-mi servesc *mai bine* corpul *fie* cu dreapta, *fie* cu stînga, după caz), dar le şi situa pe două trepte distincte ale unei ierarhii funcţionale şi simbolice, care decurgea atît din subordonarea celor două părţi faţă de entitatea superioară care era corpul, cît, cum am constatat deja, şi din valorizarea diferită a celor două „orientări". În toate culturile vechi sau aşa-zis „primitive", *mîna dreaptă* este aceea a sceptrului, a autorităţii, a jurămîntului, a bunei-credinţe; *stînga*, în schimb, a fraudei şi trădării. *Dreapta* este mîna *îndemînatică* prin excelenţă (cuvîntul însuşi care o desemnează – „drept" – indicînd, după cum notează Roger Caillois, *„abilitatea manuală, dreptatea unui raţionament, norma juridică, francheţea caracterului, puritatea intenţiilor..., într-un cuvînt, tot ceea ce face fizic ori mistic, ca o forţă să ducă «drept» către ţelul ei"*). Invers, *stîngacia* e un semn de rea-credinţă şi prevestire de insucces, identică fiind cu neîndemînarea şi, în genere, cu tot ceea ce este socoteală sau manevră greşită. *„Dreapta şi îndemînarea vădesc puritate şi favoarea divină, stînga şi stîngacia – necurăţie şi păcat"*. Simbolurile acestei polarităţi fundamentale nu se rezumau, însă, doar la părţile corpului, ci aveau o cuprindere mult mai mare. Astfel, Eva, din care a luat naştere stirpea umană păcătoasă, a fost creată din coasta stîngă a lui Adam – semnul sigur al unui profund deficit de calitate. În prezentările Judecăţii de Apoi, Iisus le indică celor aleşi Cerul cu mîna dreaptă, în timp ce damnaţilor le arată cu stînga gura înfricoşătoare a Infernului. În scenele care înfăţişează Răstignirea, Soarele străluceşte întotdeauna la dreapta Domnului, în timp ce Luna apare la stînga, alături de tîlharul cel rău şi de sinagogă (*apud* Roger Caillois, *op. cit.*, p. 47-49). La Hugues de Saint-Victor (cca. 1096 – 1141), aceleaşi repere apar în corespondenţă cu membrii clerului, respectiv cu laicii (*apud* Tilman Struve, *op. cit.*, p. 100). Exemplele pot fi înmulţite după voie.

[68] Citat de Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 34.

şi a burgheziilor urbane, odată cu secolele XVI – XVII", cînd mozaicul de opinii şi comportamente specific culturii medievale a lăsat, treptat, locul unui model unic şi din ce în ce mai clar conturat, de referinţă[69].

Această apreciere este întrucîtva inexactă, de vreme ce omite să considere dimensiunea profund religioasă (mai exact spus, *magico*-religioasă) a mentalului colectiv medieval, în consolidarea căreia creştinismul şi Biserica au jucat un rol important ca instanţe tutelare. Ea apare, în schimb, corectă, dacă acceptăm faptul – altminteri indiscutabil – că Biserica s-a adaptat multiplicităţii formelor de manifestare ale acestei dimensiuni, nereuşind să şi le subordoneze sau să le controleze, decît odată cu secolele XII-XIII, deci, înaintea monarhiilor şi burgheziilor urbane, care, în ceea ce le priveşte, nu au făcut decît să preia această tendinţă hegemonică şi să o continue. O scurtă privire asupra ipostazei creştinismului pînă la începutul perioadei menţionate (secolul al XIII-lea), confirmă, fără greş, această constatare.

În contrast cu o impresie larg împărtăşită, potrivit căreia religia creştină ar fi fost, încă de la începuturile inserţiei sale în civilizaţia europeană, o structură compactă, cu articulaţii bine precizate şi, mai ales, *definitivă*, sub raport doctrinar, se cuvine să observăm că ea se prezenta, în realitate, cu totul altfel, evoluţia sa de-a lungul secolelor fiind marcată de mai multe etape, deosebite[70]. Departe de a fi, aşa cum s-a crezut, un sistem pe deplin închegat al credinţei, creştinismul „primei vîrste feudale"[71] era, dimpotrivă, o religie extrem de flexibilă, neorganizată, încă, în tipare ferme şi, mai ales, fragmentată

---

[69] *Ibidem*, p. 35.

[70] Reconstituirea amănunţită a acestor etape, la Hervé Martin, *op. cit.*, p. 231-247, 252-258. Potrivit istoricului francez, *prima fază* a acestei evoluţii (încheiată în secolul al XII-lea) este aceea a rezistenţei *„gîndirii sălbatice"* şi a *„sacrului în stare brută"*, fiind marcată – scrie autorul – *„de înfruntările severe dintre două sisteme religioase, două culturi, două viziuni asupra lumii"*. „Reforma gregoriană", cu efortul ei susţinut de încadrare religioasă a Creştinătăţii apusene (efort ilustrat prin cîtiva termeni de bază: *„parohie"*, *„căsătorie creştină"*, *„disciplină sacramentală"* etc.) nu a reuşit să elimine acest substrat păgîn, chiar dacă a contribuit la unificarea practicilor creştine. Credinţele ancestrale şi creştinismul oficial au continuat să coexiste şi – mai ales – să se întrepătrundă la toate nivelele, nutrind o religiozitate hibridă, adesea contradictorie şi, în continuare, extrem de greu de controlat. *A doua fază*, din secolul al XIII-lea, se defineşte prin victoria anevoioasă a culturii clericale. Ea inaugurează o schimbare radicală de atitudine a elitelor ecleziastice faţă de „superstiţiile" populare, ilustrată nu numai de apariţia unei linii despărţitoare din ce în ce mai nete între ceea ce, de acum înainte, devine pietatea „ortodoxă" şi multiplicitatea devierilor, dar, pe de altă parte, şi de un amplu proces de epurare a credinţei, prin care este înlăturată orice abatere de la regulă. Definitivarea reţelei parohiale, noile ordine religioase (franciscanii şi dominicanii, augustinii şi carmeliţii) şi, ca un corolar, prevederile celui de-al IV-lea Conciliu de la Lateran (1215) au constituit, în acest sens, cele mai redutabile instrumente, acţiunea lor răsfrîngîndu-se asupra întregii Creştinătăţi apusene. Cu toate acestea, cultele tradiţionale au rămas încă foarte puternice, rezistenţa lor adoptînd acum, cel mai adesea, forma denaturării practicilor legitime. Secolele XIV-XV marchează intrarea în *ultima etapă, a treia*, a evoluţiei creştinismului vest-european, caracterizată prin victoria conformismului religios şi reprimarea sistematică a magiei şi vrăjitoriei, cu care sînt asimilate toate supravieţuirile religiei populare.

[71] Expresia este a lui Marc Bloch, *op. cit.*, vol. I.

din punct de vedere instituţional. Mentalitatea era, firește, cum am văzut, profund religioasă. Toată lumea, la începuturile Evului Mediu, „credea". Formele acestei credinţe, însă, erau cum nu se poate mai variate, sistematizarea fiind, în această privinţă, o operaţiune practic imposibilă. În primul rînd, dogmatica nu era pe de-a-ntregul definită, ceea ce autoriza, la nivelul datelor fundamentale ale Revelaţiei, un „joc" interpretativ infinit mai liber decît atunci, cînd – mult mai tîrziu – elaborarea teologiei scolastice şi reconsiderările teoretice aduse de Contrareformă au impus o serie de norme greu de conturnat. Pe de altă parte, nici crezul creştin nu era suficient de răspîndit în mase, acestea continuînd să fie tributare unui amalgam de credinţe vechi, doar parţial (sau deloc) creştinate, care veneau din trecutul cel mai îndepărtat. Credincioşii aveau, cu siguranţă, aproape toţi, o cunoaştere sumară a aspectelor celor mai frapante pentru imaginaţie ale reprezentărilor creştine asupra trecutului, prezentului şi viitorului lumii. Dar – după cum o arată nenumărate mărturii, extrase din literatura hagiografică, cărţile de penitenţă, catehismele populare sau din predicile timpului şi după cum au constatat-o, deja, mai multe cercetări[72] – alături de acestea, viaţa lor religioasă se hrănea *„cu o pluralitate de credinţe şi de practici care, fie că fuseseră lăsate moştenire de unele magii milenare, fie că fuseseră născute într-o epocă relativ recentă, în sînul unei civilizaţii animate încă de o mare fecunditate mitică, exercitau o presiune constantă asupra doctrinei oficiale"*, obligînd-o la infinite compromisuri. Într-un cuvînt, potrivit penetrantei observaţii formulată odinioară de Marc Bloch (căruia îi aparţine şi constatarea de mai înainte), *„niciodată teologia nu s-a confundat mai puţin cu religia colectivă, simţită şi trăită cu adevărat"*[73]. Mai exact spus, creştinismul „primei vîrste feudale" era un amalgam uriaş de elemente „ortodoxe", ţinînd de un nivel superior de pietate şi de practici, respectiv credinţe magice, sesizabile în toate compartimentele sociale, inclusiv printre membrii elitei, chiar dacă ele erau (cu bună ştiinţă sau spontan) interpretate aici într-o formă „adaptată", potrivită cu imperativele dogmei[74]. Nu întîmplător, de aceea, unii istorici contemporani nu

---

[72] *V.* în acest sens, printre altele, cartea deja citată a lui Aaron J. Gourevitch, *La culture populaire au Moyen Âge*...

[73] *Cf. Societatea feudală*, vol. I, p. 102.

[74] *V.* în acest sens subcapitolul subscris de Peter Dinzelbacher, intitulat „Mittelalter" din capitolul „Religiosität" in idem (Hg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte*...., p. 122. Semnificativă pentru indistincţia în care coabitau, chiar în sistemul de gîndire al persoanelor instruite, normele oficiale ale doctrinei creştine cu obiceiurile arhaice, dar creştinate, este relatarea pe care Beda Venerabilul o face despre modul concret în care au loc unele miracole taumaturgice produse după moartea regelui Northumbriei, Oswald şi a Sf. Cuthbert, episcopul de Lindisfarne: în timp ce vindecările operate de ultimul se petrec într-o manieră „ortodoxă", prin contactul direct cu moaştele personajului (*cf. op. cit.*, IV. 31-32, p. 267-268), tămăduirile din primul caz nu se datorează defunctului, ca atare, ci fie proprietăţilor locului în care acesta murise, fie însuşirilor miraculoase ale diferitelor materii din acel loc (praf şi pămînt), preparate într-un anumit fel. Faptul că Beda nu se pronunţă deloc asupra acestor din urmă practici, ci doar le consemnează, fără a uita să specifice că ele erau proprii *„multor oameni"*, sugerează că autorul le considera perfect normale (*ibidem*, III. 9, p. 155-159 şi IV. 3, p. 212, pasaj în care autorul relatează despre miracolele săvîrşite cu ajutorul

s-au sfiit să vorbească despre creştinismul medieval, în totalitatea sa, ca despre un *mit*, evidenţiind pericolul supraestimării succesului înregistrat de evanghelizarea maselor[75].

---

prafului amestecat cu apă de la locul unde fusese înmormîntat Chad, episcopul Merciei). A treia categorie de miracole prezente în relatarea venerabilului abate sînt cele produse direct, în timpul vieţii, de unele personaje celebre prin pietatea lor (*ibid.*, V. 2-6, p. 271-279; producătorul de miracole este aici Ioan, episcop de Hexham).

[75] J. Toussaert, bunăoară, pe baza unei bogate documentaţii referitoare la situaţia Flandrei în secolele XIV – XVI, comparată cu datele de istorie ecleziastică din alte ţări occidentale, conchide că educaţia religioasă a maselor se găsea, în amintita regiune, la un nivel foarte coborît, esenţa însăşi a creştinismului rămînînd neînţeleasă multor comunităţi, pentru care credinţa se rezuma la respectarea mecanică a ritualului (*apud* Aaron J. Gourevitch, *La culture populaire au Moyen Âge...*, p. 368). Într-una din primele sale cărţi, Jean Delumeau exprima aceeaşi convingere, atunci cînd scria că *„decreştinarea"* provocată de emergenţa modernităţii este, de fapt, un fenomen ale cărui rădăcini se cuvin căutate în pietatea amalgamată a medievalităţii, definită prin prezenţa unor credinţe, rituri şi practici, prea puţin, în quasi-totalitatea lor, „canonice". Potrivit opiniei sale, nu am avea nici un motiv, aşadar, să situăm secolele XII – XIII la apogeul creştinismului medieval şi cu atît mai puţin să vorbim despre decăderea sa în veacurile următoare. În pofida contradicţiilor care le-au marcat, atît Reforma, cît şi Contrareforma (sau Reforma catolică) au promovat o creştinare mai consecventă a populaţiilor europene şi – în mediul citadin cel puţin – o spiritualizare a pietăţii incomparabil mai eficiente decît Biserica medievală. Între religia oraşelor şi aceea rurală a existat întotdeauna un veritabil abis, pe care păgînismul maselor nu l-a camuflat decît imperfect. Secolele XVI – XVIII nu reprezintă, de aceea, o epocă a „decreştinării", ci, dimpotrivă, a unei *„creştinări secunde"*, cu mult mai largă şi mai constrîngătoare decît prima (Jean Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1971, *passim*). Ceea ce pentru istoricul francez este un proces de „recreştinare" forţată, pentru Ioan Petru Culianu este o *„cenzură a imaginarului"*, operaţiune prin care Reforma a încercat să epureze credinţa de reziduurile-i păgîne (*v. Eros şi magie în Renaştere. 1484*. Traducere de Dan Petrescu, prefaţă de Mircea Eliade, postfaţă de Sorin Antohi, traducerea textelor din limba latină: Ana Cojan şi Ion Acsan, Bucureşti, Ed. Nemira, 1994, *passim*). Aceleaşi puncte de vedere se regăsesc (sau se deduc), cu unele variaţii – şi, cîteodată, cu nuanţe semnificative – în (sau din) paginile subscrise (într-o ordine complet aleatorie) de Robert Delort (*La vie au Moyen Âge*, Lausanne, 1972, volum reeditat zece ani mai tîrziu la editura pariziană Seuil, în colecţia „Points. Histoire"), Emmanuel Le Roy Ladurie (*Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, 1975, cu o ediţie şi în limba română: *Montaillou sat occitan de la 1294 la 1324*. Traducere, prefaţă şi note de Maria Carpov, vol. I-II, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1992), Jacques Paul (*Biserica şi cultura în Occident, secolele IX – XII*. Traducere de Elena-Liliana Ionescu, vol. I-II, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1996), Jacques Le Goff (*Pentru un alt Ev Mediu. Valori umaniste în cultura şi civilizaţia Evului Mediu*. Studiu introductiv, note şi traducere de Maria Carpov, vol. I-II, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1986), Raoul Manselli (*La religion populaire au Moyen Âge: problèmes de méthode et d'histoire*, Québéc-Paris, 1975), J. Ferté (*La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622 – 1695)*, Paris, 1962) şi alţii. În opinia lui André Vauchez, multe din aceste puncte de vedere rămîn inevitabil parţiale, întrucît pornesc de la premisa unui model „pur" de religiozitate, contaminat de interpretările populare. Mai corect ar fi, ne previne el, să considerăm religia compozită şi ambiguă a creştinismului medieval ca *adevărata* sa faţă şi unicul model de referinţă (*v.* în acest sens *Spiritualitatea Evului Mediu occidental, secolele VIII – XII*. Traducere de Doina Marian şi Daniel Barbu. Postfaţă de Daniel Barbu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1994).

Opinia lor este întărită şi de faptul că, uneori, religia oficială nici măcar nu îngloba toate comunităţile umane, situaţie care s-a menţinut mult timp şi după secolul al XI-lea. O mărturie de epocă, bunăoară, prezentă în *Vita Sancti Willihelmi*, aminteşte de existenţa în Pădurea Neagră a unor oameni care, la data respectivă, nici nu auziseră de credinţa catolică[76]. La aceasta mai trebuie adăugată atît calitatea mediocră a clerului, insuficient instruit, aleatoriu recrutat şi manifestînd – adesea – un comportament incompatibil cu etica spirituală, cît şi modul incorect de celebrare a liturghiei – prezentă în mai multe variante în Occidentul medieval[77] – şi, de asemenea, caracterul întîmplător al actului de predicaţie, care nu căpătase, încă, importanţa de mai tîrziu. Descoperind Aquitania în jurul anului 1000, Bernard, director al şcolilor din Angers, a fost şocat cel mai mult de formele pe care le îmbrăca în această provincie devoţiunea populară, centrată în principal pe cultul moaştelor. Deşi primele relicvarii antropomorfe pe care călugărul angevin le-a văzut aici i s-au părut nişte idoli la fel de periculoşi ca şi statuile păgîne, el a fost, totuşi, constrîns să păstreze o tăcere prudentă şi să nu încerce să schimbe nişte obiceiuri care – potrivit mărturiei sale – aveau *„o asemenea forţă,...încît dacă aş fi rostit cu voce tare părerea mea..., aş fi fost pedepsit ca un ucigaş"*[78]. Este interesant de remarcat că, ulterior, Bernard din Angers s-a convertit la tipul de cult pe care, iniţial, îl dezavuase[79].

---

[76] *Cf.* Peter Dinzelbacher, in idem, *Europäische Mentalitätsgeschichte*...., p. 122.

[77] Pînă în secolul al VIII-lea, obiceiurile liturgice au variat, în Occident, extrem de mult de la o regiune la alta. Bunăoară, exista o liturghie „ambroziană" (la Milano), una mozarabă (în Peninsula Iberică), alta celtică (în Irlanda), una galicană (în Franţa de mai tîrziu), alta romană ş. a. m. d. După data menţionată, graţie contribuţiei decisive a Imperiului carolingian la procesul de unificare religioasă a Creştinătăţii latine, *sacramentum*-ul roman (unul din numele purtat, în epocă, de liturghie, pe lîngă *ministerium*, *officium*, *mysterium* etc.) va tinde, în varianta sa gelasiană şi gregoriană, să devină dominant (*cf.* Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, p. 114 – 115).

[78] *Apud* Georges Duby, *op. cit.*, p. 95 *sqq.*

[79] Fizionomia difuză a creştinismului occidental pînă în secolele XI – XII şi puternicile latenţe păgîne s-au datorat, în mare măsură, pe lîngă diferenţele adînci, culturale şi lingvistice, dintre elita clericală şi păturile populare, neîndoielnic şi lentoarei cu care s-a răspîndit noua religie în Europa, cum o demonstrează, între altele, şi creştinarea tardivă (în jurul anului 1000) a popoarelor scandinave şi a celor slave din Europa centrală, ale căror vechi credinţe s-au menţinut mult timp, conviеţuind cu principiile creştinismului sau denaturîndu-le, atunci cînd acestea contraveneau în chip flagrant vechilor eresuri. În cazul scandinavilor, de pildă o serie întreagă de postulate esenţiale ale noii religii par a fi fost neobişnuit de greu de asimilat. Noţiunea de *păcat*, bunăoară, interpretată ca o infracţiune faţă de legea divină, presupunînd o reparaţie (după vechiul drept germanic) a fost, multă vreme, greu de asociat căinţei. Infernul şi ideea de expiere le erau, de asemenea, necunoscute localnicilor, ca de altfel, şi noţiunea de iertare, totalmente incompatibilă cu valorile unei societăţi care exalta forţa fizică, bravura, performanţele militare etc. Dumnezeul unic intra, la rîndu-i, într-un conflict deschis cu nenumăratele culte, mult mai familiare, ale spiritelor tutelare, „mentalitatea vikingă" ignorînd şi orice formă de dare gratuită, (ceeea ce, de asemenea, contravenea preceptelor creştine). Aceeaşi situaţie este, aproape pas cu pas, sesizabilă şi în lumea slavă, unde fidelitatea oamenilor faţă de puterea magică a forţelor naturale a dat naştere, prin combinare cu normele oficiale, unui soi de „creştinism folcloric", extrem de rezistent la trecerea timpului.

Toate aceste particularităţi ale pietăţii specifice Evului Mediu timpuriu, dar cu prelungiri semnificative şi în perioada următoare (secolele XI – XIII)[80], ne îngăduie să formulăm încă două observaţii importante. Cea dintîi – decurgînd din tot ceea ce am spus pînă aici – este că spiritul religios al epocii avea, la toate nivelele, un caracter extrem de *concret*, palpabil chiar, evocat nu numai de importanţa semnelor materiale în cadrul diverselor forme de credinţă, dar şi de ponderea deosebită a *riturilor* în care fie corpul, fie părţile acestuia jucau un rol covîrşitor (ca, bunăoară, în cele de *separare* şi de *agregare*, comune, de altfel, tuturor religiilor). Nu întîmplător, civilizaţia medievală a fost apreciată, din acest unghi, şi ca o ***civilizaţie a concretului***, particularitate vizibilă, de fapt, cum am văzut deja, pretutindeni. În al doilea rînd, caracterul polimorf al pietăţii medievale timpurii constituie, în sine, un argument suficient de convingător pentru a ne determina să privim procesul de creştinare – activ, în Europa de apus, pînă spre finele celui de-al X-lea veac – mai puţin ca o „expulzare" (respectiv marginalizare sau reprimare) a divinităţilor şi eresurilor pre-creştine, cît ca o asimilare de tip metabolic, care, respectîndu-le conotaţiile fundamentale, nu a ezitat, totuşi, să le „traducă" într-un limbaj unic, conferindu-le, astfel, o dimensiune universală. O fîntînă din Galia, bunăoară, considerată sacră încă din preistorie, prin prezenţa unei divinităţi *locale* sau regionale, a devenit sfîntă pentru *întreaga* Creştinătate, dar numai după ce a fost închinată Fecioarei Maria. De asemenea, toţi omorîtorii de balauri au fost identificaţi cu Sf. Gheorghe sau cu un alt erou creştin, iar zeii furtunii cu Sf. Ilie. Din regională şi provincială, mitologia populară a ajuns, astfel, ecumenică[81], supravieţuind uzurii timpului prin cîştigarea unui sens mai înalt. Practicile, de asemenea, au fost supuse aceluiaşi proces de transmutaţie, ajungînd să servească o finalitate care le fusese iniţial străină[82].

Cazurile de revenire temporară la păgînism au fost, de aceea, nu puţine, confirmînd faptul că adoptarea noii religii în ţinuturile menţionate – deşi prefigurată de activitatea misionară a clericilor germani, englezi şi irlandezi – a fost, finalmente, un gest determinat de interesele politice ale regalităţilor locale (pentru mai multe detalii, *v.* Hervé Martin, *op. cit.*, p.218-231 şi Hans-Henning Kortüm, *op. cit.*, p. 303-304). În Britania anglo-saxonă, judecînd după informaţiile care fac obiectul *Istoriei* lui Beda Venerabilul, lucrurile au stat riguros la fel.

[80] Elocvent din acest punct de vedere este, între multe altele, exemplul cultului spontan al cîinelui Guinefort, sanctificat de locuitorii unei aşezări din dioceza de Lyon, dar celebrat prin practici specifice eresurilor populare (pentru textul documentului, *v.* Georges Duby, *L'Europe au Moyen Age*, Paris, Flammarion, 1984, p. 70-73; analiza cultului a fost făcută de Jean-Claude Schmitt, într-o celebră monografie).

[81] *Cf.* Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*. Prefaţă de Georges Dumézil. Traducere de Alexandra Beldescu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1994, p. 216.

[82] Un episod relatat de Beda, care seamănă frapant de bine cu un sacrificiu uman expiator, dar „tradus" în limbaj creştin, reprezintă doar unul dintre nenumăratele exemple care întăresc această încheiere. Un tînăr saxon (*„băiat inocent, cu un suflet blînd"*), care locuia ca novice într-o mănăstire, îmbolnăvindu-se de ciumă (epidemie care făcuse pînă atunci multe victime printre călugării acelui locaş) are o viziune, în care i se arată Sfinţii Apostoli Petru şi Pavel. Iată cum povesteşte mai departe Beda episodul: *„Apostolii l-au salutat cu dragoste, spunîndu-i: «Fiule, lasă la o parte teama de moarte care te chinuie; pentru că astăzi te vom lua cu noi în împărăţia cerului. Dar, mai întîi, trebuie să aştepţi pînă ce se spune liturghia şi vei fi primit Trupul şi Sîngele Stăpî-*

Nu trebuie să credem, însă, că atitudinea de toleranţă – explicită sau camuflată – faţă de credinţele şi practicile precreştine ar fi avut doar un resort aşa-zicînd spontan, încurajată fiind să se înfiripe de realităţile culturale ale timpului sau de forţa de inerţie a structurilor mentale. Ea fost, în egală măsură, şi parte a unei *strategii* precise, concepută şi promovată de cele mai înalte instanţe spirituale – inclusiv de Pontificatul roman – care au înţeles că impunerea doctrinelor oficiale nu se putea înfăptui decît pe această cale deviată şi, mai ales, treptat. Este un fapt confirmat de toate sursele timpului, indiferent de natura lor[83].

Va fi nevoie de schiţarea unui nou context şi, totodată, începînd cu secolul al XI-lea, de producerea unor mutaţii profunde, atît instituţionale, cît şi spiritual-liturgice, în cadrul Bisericii apusene, pentru ca diversitatea iniţială a pietăţii să lase treptat locul unei credinţe puternic formalizate şi sistematic propagată în mase cu ajutorul intensei activităţi pastorale desfăşurate de noile ordine călugăreşti apărute în epocă. Începe acum o nouă fază în istoria atît de complexă a creştinismului occidental, în prelungirea căreia se va înscrie, finalmente, modernitatea.

---

mului nostru. Atunci vei fi eliberat de boala morţii şi dus spre bucuriile nesfîrşite ale cerului. Cheamă-l, deci, pe părintele Eappa şi spune-i că Stăpînul nostru a auzit rugăciunile fraţilor şi a privit cu îngăduinţă la postul şi devoţiunea lor. Nimeni nu va mai muri în această mănăstire şi în cuprinsul proprietăţilor ei de această boală, iar toţi cei ce suferă acum îşi vor reveni şi se vor însănătoşi. Doar tu singur vei fi eliberat prin moarte astăzi şi vei fi dus în cer pentru a-l vedea pe Stăpînul nostru Hristos, pe care l-ai slujit cu atîta credinţă. Dumnezeu în mila sa ţi-a făcut această favoare la intervenţia piosului rege Oswald, atît de iubit de Dumnezeu, care a condus odată poporul Northumbriei...Pentru că astăzi este aniversarea morţii regelui în bătălie de mîna păgînilor...»". Tot ceea ce urmează se petrece în conformitate cu predicţia apostolilor (*op. cit.*, IV. 14, p. 230-231).

[83] Rolul Papalităţii în elaborarea acestei strategii reiese, bunăoară, din bogata corespondenţă a lui Grigore I. O scrisoare din 19 iunie 601, citată de Beda Venerabilul, adresată de autorul *Dialogurilor* abatelui Mellitus (unul dintre cei pe cale de a fi trimişi de Pontiful roman în Anglia pentru a consolida credinţa creştină) este, în acest sens, cît se poate de grăitoare. Înştiinţîndu-şi emisarul că *„se gîndise cu mare grijă la problemele anglilor"*, papa Grigore ajunsese la concluzia că *„templele idolilor acelui neam nu trebuiau cu nici un chip distruse"*. *„Idolii* – scrie el mai departe – *trebuie distruşi, dar templele trebuie stropite cu apă sfîntă, altare aşezate în ele şi relicve depuse acolo. Pentru că, dacă aceste temple sînt bine construite, ele trebuie purificate de adorarea demonilor şi dedicate slujbei adevăratului Dumnezeu. În acest chip noi nădăjduim că oamenii, văzînd că templele lor nu sînt distruse, şi-ar putea lepăda greşeala şi, adunîndu-se mai uşor în locurile lor obişnuite, ar putea începe prin a cunoaşte şi adora pe adevăratul Dumnezeu. Şi, de vreme ce ei au drept obicei să sacrifice demonilor mulţi boi, o altă solemnitate să o înlocuiască* [pe aceasta]...*Pentru că este cu siguranţă imposibil de stîrpit dintr-o singură lovitură toate erorile din minţile încăpăţînate şi oricine doreşte să urce un munte, îl urcă treptat, pas cu pas, nu dintr-o săritură"* (*op. cit.*, I. 30, p. 86-87).

III

Timpul şi spaţiul

„Armaturi ale felului de a gîndi şi trăi ale unei societăţi" – cum, pe bună dreptate, le-a caracterizat Jacques Le Goff[1] – ***timpul*** şi ***spaţiul*** reprezintă, totodată, parametrii determinanţi ai existenţei lumii şi două modalităţi fundamentale de ipostaziere a experienţei umane. Ele au, firește, în primul rînd, o existenţă obiectivă, dar, în acelaşi timp, sînt percepute şi în mod subiectiv, interpretarea lor împrumutînd, se ştie, aspecte extrem de diferite în funcţie de civilizaţii şi societăţi, de stadiile de dezvoltare şi natura grupărilor sociale şi, uneori, chiar de indivizi. De interpretarea acestor categorii (şi, bineînţeles, a altora) depinde, în mare măsură, însăşi conduita fiinţei şi a comunităţilor umane, ca, de altfel, şi dezvoltarea societăţilor[2].

În ceea ce priveşte, mai întîi, ***durata***[3], percepţia ei în societăţile premoderne se deosebea radical de aceea care ne defineşte pe noi astăzi. Conştiinţa *arhaică* a timpului era, în primul rînd, *integrativă*, îngemănînd, în cadrul aceleiaşi viziuni şi într-un raport de simultaneitate, deopotrivă trecutul, prezentul şi viitorul. În al doilea rînd, ea era şi *calitativă*, timpul (ca şi spaţiul, de altminteri) fiind conceput nu ca o coordonată neutră, ci ca o forţă puternică şi misterioasă, guvernînd, fie în ipostazele sale „bune", fie, dimpotrivă, ostile şi periculoase – după împrejurări – deopotrivă lucrurile, fiinţele, viaţa oamenilor şi pe cea a zeilor. De asemenea, timpul nu era nici omogen şi nici continuu. Exista un timp *profan*, al vieţii cotidiene şi al activităţilor obişnuite, dar şi un timp *sacru*, ceremonial, al reactualizării permanente a originilor, trecerea de la unul la altul, mijlocită de rituri, presupunînd o schimbare calitativă radicală.

Se regăsesc aceste trăsături în atitudinea oamenilor Evului Mediu faţă de durată? Cum percepeau ei, de fapt, trecerea timpului?

O analiză faimoasă la vremea ei, dar care îşi mai păstrează, încă, aproape intactă forţa persuasivă, a încercat, în urmă cu mai multe decenii, să demonstreze că societăţile medievale s-au caracterizat printr-o „vastă indiferenţă" faţă de timp şi, consecutiv, prin absenţa oricărei „precizii mentale", ilustrată atît de măsurarea lui imperfectă şi de confuzia totală produsă de utilizarea nenumăratelor sisteme de referinţă, cît şi de neglijenţa de a nota şi reţine anumite date importante sau de dificultatea şi caracterul adesea aleatoriu,

---

[1] Jacques Le Goff, *Naşterea Purgatoriului*. Cuvînt înainte: „Pentru ediţia românească" de Jacques Le Goff. Traducere, prefaţă şi note de Maria Carpov, vol. I, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1995, p. 20.

[2] Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 34.

[3] Despre unele opinii referitoare la deosebirea dintre „timp" şi „durată", *v. infra*, n. 9.

specific nu numai modului de colectare a informaţiilor de orice fel, dar şi aranjării lor într-o structură istoric-narativă[4]. Potrivit unei opinii asemănătoare, masele rurale, îndeosebi, ar fi fost, cel mai puţin preocupate *„să-şi cunoască vîrsta, să numere anii, să determine o oră sau să se conformeze unui orar precis"*, viaţa lor, puternic marcată de tradiţie şi obiceiuri, definindu-se prin lipsa oricărei preocupări de exactitate[5]. După alte păreri, atitudinea medievalităţii faţă de durată, chiar dacă nu a fost una de totală indiferenţă, s-a caracterizat în schimb, cu certitudine, printr-o sensibilitate infinit mai redusă decît aceea modernă, ca urmare a imposibilităţii de a o măsura cu destulă precizie [6].

Este limpede că, în ciuda prestigiului lor considerabil, asemenea opinii nu se mai pot susţine astăzi. Admiţînd că am putea observa, în Evul Mediu, o „vastă indiferenţă fată de timp", acest lucru ar fi, la rigoare, valabil, numai în raport cu viziunea noastră, contemporană, despre durată. De fapt, oamenii acestei epoci au trăit şi gîndit dimensiunea temporală a vieţii într-o formă *specifică*. Ei nu erau „indiferenţi" la timp, ci doar mai puţin receptivi ca noi la schimbare, privilegiind *stabilitatea, tradiţia, repetiţia*, acolo unde noi sîntem astăzi înclinaţi să vorbim preponderent de *dezvoltare* (termeni care, după cum vom vedea, nu erau în Evul Mediu reciproc incompatibili). Altfel spus, nu dimensiunea *obiectivă* a timpului era, ca astăzi, covîrşitoare în modul în care percepea omul medieval durata, ci aceea *subiectivă*, evidenţa ei fiind o caracteristică a tuturor structurilor sociale[7].

Acest lucru nu înseamnă, desigur, că ***timpul obiectiv*** ar fi reprezentat, în această epocă, o necunoscută. El era, dimpotrivă, un subiect de intensă meditaţie pentru elitele instruite ale vremii, fapt pe deplin explicabil într-o societate aflată constant sub imperiul transcendentului şi dominată de sentimentul unui sfîrşit iminent al lumii, de nenumărate ori profeţit şi evocat printr-o multitudine de semne. Integrînd numeroase influenţe iudaice, imaginea despre durată construită de doctorii Bisericii se situa, cel puţin aparent, într-o ruptură radicală cu timpul filosofic greco-roman şi cu rădăcinile sale arhaice, dar nu

---

[4] *V.* în acest sens Marc Bloch, *Societatea feudală*, vol. 1, „Formarea legăturilor de dependenţă". Traducere de Cristina Macarovici. Postfaţă de Maria Crăciun, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1996, p. 92-94, 104 şi *passim*.

[5] Robert Delort, *La vie au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1982 (collection „Points. Histoire"), p. 64, 68.

[6] Robert Fossier, *Histoire sociale de l'Occident médiéval*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 135.

[7] *Cf.* pe larg în această privinţă, Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 154 *sq.* Că postulatul indiferenţei medievalităţii faţă de timp nu se susţine ne-o demonstrează, printre alţii, şi Beda Venerabilul, a cărui precizie în notaţiile cronologice, referitoare fie la succesiunea episcopilor în diferitele provincii ale Britaniei, fie la durata vieţii şi domniei fiecărui rege este cu adevărat remarcabilă. Adeseori, minuţiozitatea lui Beda merge pînă la a nota chiar şi numărul de zile al exercitării uneia sau alteia dintre demnităţile semnalate şi, uneori, chiar şi a orei cînd au avut loc anumite evenimente (o eclipsă, de exemplu) (Bede, *A History of the English Church and People*. Translated and with an Introduction by Leo Sherley-Price. Revised by R. E. Latham, Penguin Books, London, 1968, III. 27, p. 195 şi p. 196, 206, 257-258 ş. a. m. d.). În comparaţie cu această exactitate temporală – altminteri explicabilă, prin prisma concepţiei despre apropiatul sfîrşit al lumii, dominantă în epoca în care scria istoricul englez – detaliile spaţiale oferite de Beda sînt infinit mai vagi (*v. infra*).

fără a-i face – aşa cum vedea – semnificative concesii. Timp al Eternei Reîntoarceri, cum a mai fost numit, timpul *arhaic*, precreştin, era, esenţialmente, un timp sacru, reactualizînd perpetuu originile fondatoare. Orice sărbătoare religioasă însemna, potrivit acestei interpretări, ieşirea din durata obişnuită şi reintegrarea Timpului mitic, primordial, prin repetarea unui eveniment capital, petrecut „la începutul începuturilor". Acest timp nu „trecea", ci era oricînd reversibil, fiind egal cu sine şi neadmiţînd schimbarea[8]. Antichitatea greco-romană a rămas, în genere, fidelă aceleiaşi viziuni ciclice despre timp (proprie, de altfel, celui mai elementar stadiu, natural şi spontan, de percepere a duratei[9]), cu toate că, în comparaţie cu interpretarea reprezentativă din acest unghi a lui Platon, cronosofia aristotelică evocă alte două tipuri de durată: unul rectiliniu şi regresiv (timpul psihologic), al doilea imobil şi etern (timpul religios)[10].

În raport cu această concepţie, *iudaismul* a produs o inovaţie capitală: *liniaritatea*. În conformitate cu această nouă viziune, timpul nu mai era ciclic, ci ireversibil, avînd un început şi, totodată, un sfîrşit. După cum, de altfel, s-a şi observat, *„Iahve nu se mai manifesta în Timpul cosmic (cum se întîmplă cu zeii altor religii), ci într-un Timp istoric"*, finit, nici una din noile sale ipostaze nemaifiind reductibilă la vreo manifestare anterioară, ci, de fiecare dată, complet nouă. Intervenţii strict personale, gesturile sale nu-şi mai dezvăluiau înţelesul adînc decît pentru poporul ales, evenimentul istoric devenind, prin aceasta, o teofanie[11].

Preluînd întocmai această imagine, *creştinismul* a confirmat duratei acelaşi sens, ireversibil, dar într-o manieră şi mai articulată. Timpul creştin avea şi el, un început (coincident cu Facerea lumii) şi un sfîrşit (Parousia, urmată de Judecata de Apoi), dar includea, în plus, şi un moment central (Întruparea), care conferea un sens cu desăvîrşire nou întregii durate, „fracturînd" viziunea ciclică, tradiţională. Afirmînd că Isus a trăit *o singură dată* şi că *o singură dată* a fost răstignit şi a înviat, creştinismul a operat o mutaţie capitală în modul de înţelegere a duratei. Prin aceasta, el nu numai că a transfigurat un eveniment „banal" în hierofanie, investindu-l cu capacitatea de a transmite un *mesaj*

---

[8] Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*. Traducere de Brîndușa Prelipceanu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1995, p. 61-62.

[9] Potrivit lui Pierre Chaunu, *durata* se deosebeşte de *timp*. Dacă prima noţiune evocă natura obiectivă a realităţii temporale, a doua constituie latura ei subiectivă. Sau, cu cuvintele înseşi ale autorului, *„timpul este reprezentarea duratei, este abstractizarea din cîmpul duratei, socializarea duratei. Sau, şi mai exact, timpul este durata împărţită, durata comunicată, durata sesizată prin şi în limbaj"* (*Istorie şi decadenţă*. În româneşte de Corina Mărgineanu, Cluj-Napoca, Ed. Clusium, 1995, p. 15). Observaţia referitoare la firescul percepţiei ciclice a timpului aparţine aceluiaşi autor. *„Toate reperele fizice şi biologice care sînt la îndemîna observaţiei curente* – notează Chaunu – *pledează pentru reprezentarea ciclică a timpului. Deci, în mod natural, timpul se înscrie într-un cerc, iar mişcarea stelelor, a soarelui, a anotimpurilor, mişcarea circulară este o mişcare perpetuă. Într-un cuvînt, reîntoarcerea soarelui şi a stelelor constituie datul brut al timpului, cam în acelaşi fel cum silexul cioplit furnizează datul brut al duratei"* (*ibidem*).

[10] Pe larg despre aceste două concepţii, la Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps*, Paris, 1984, p. 233-244.

[11] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 97-98.

„perpetuu", care depăşea şi, totodată, valoriza efemeritatea sa intrinsecă, dar a *sanctificat* şi timpul *istoric* al producerii sale, reabilitînd, astfel, o realitate care, pentru religiile anterioare, fusese complet neinteresantă. De aceea, creştinul, spre deosebire de omul arhaic, a manifestat constant înclinaţia de a căuta divinul nu numai în natura înconjurătoare, prin reactualizarea neîncetată a originilor fondatoare, ci, deopotrivă, şi în viaţa cotidiană, în evenimentele istorice concrete, fiind atent la semnele, simbolurile, visele şi profeţiile capabile a-l revela[12]. Acest lucru explică interesul deosebit arătat de creştinism pentru *cronologie*, cum o demonstrează, în Evul Mediu, nenumăratele anale, cronici etc., care înregistrau tot ceea ce se petrecea mai deosebit în lume, cu unicul scop de a verifica împlinirea treptată a profeţiilor anunţate de sfintele scrieri. Isidor din Sevilla (Isidorus Hispalensis) şi Beda Venerabilul (Beda Venerabilis), de exemplu, au repertoriat conştiincios toate unităţile timpului (ora, ziua, anul, vîrstele lumii – *aetas mundi*), menite să servească unei datări corecte, efortul lor avînd aceeaşi finalitate cu preocuparea anuală – reperabilă pretutindeni în Europa vremii – de redactare a calendarului mobil al sărbătorilor religioase. Asemenea exemple sînt nenumărate, atestînd un interes general pentru „faptele" timpului zilnic.

Ruptura duratei creştine cu ciclicitatea arhaică a fost, aşadar, totală, în condiţiile în care postulatul apariţiei *unice* a Fiului excludea orice repetare. Este adevărat că, în ciuda liniarităţii sale, timpul creştin conţinea şi un reziduu de sfericitate, în măsura în care, definindu-se printr-un *început* şi un *sfîrşit*, parcursul său implica, în ultimă instanţă, reîntoarcerea lumii şi a omului la Creator, iar a timpului în eternitate. Pe de altă parte, liturghia creştină pare, cel puţin la prima vedere, extrem de apropiată de ceremoniile iterative arhaice, prin străduinţa ei de a păstra în conştiinţa colectivă memoria „începuturilor întemeietoare". Similitudinile sînt, însă, numai superficiale neputînd ascunde deosebirea de fond care separa, din acest unghi, iudeo-creştinismul de tot ceea ce l-a precedat. Timpul sacru, periodic „reconstituit" în religiile precreştine, era – cum ştim – un timp esenţialmente mitic, primordial, care se ivise dintr-o dată, nefiind precedat de o altă durată. Timpul creştin era, dimpotrivă, un timp istoric, referentul său fundamental fiind un fapt

[12] Idem, *Imagini şi simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*. Prefaţă de Georges Dumézil. Traducere de Alexandra Beldescu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1994, p. 209 *sqq*. Avem, în chip vădit, de-a face aici cu o nouă paradigmă a descoperirii divinului, construită după modelul christic evocat de Evanghelii: nici Isus nu-şi arătase, în fond, adevărata natură decît prin miracolele săvîrşite. Pentru particularităţile timpului creştin, dintre nenumăratele referinţe, *v.* Jacques Le Goff, *Civilizaţia Occidentului medieval*. Traducere de Maria Holban, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1970, p. 233-236; idem, *În Evul Mediu: timpul Bisericii şi timpul negustorului* în idem, *Pentru un alt Ev Mediu. Valori umaniste în cultura şi civilizaţia Evului Mediu*. Studiu introductiv, note şi traducere de Maria Carpov, vol. I, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1986, p. 93-99; Jean Delumeau, *Frica în Occident (secolele XIV – XVIII). O cetate asediată*. Traducere, postfaţă şi note de Modest Morariu, vol. I-II, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1986, *passim*; Guy Bourdé, Hervé Martin, *Les écoles historiques*, Paris, 1983, p. 11-12; Philippe Ariès, *Le temps de l'histoire*, Paris 1986, *passim* (*v.* şi ediţia în limba română: *Timpul istoriei*, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1994); Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 112-114, 116.

petrecut la o dată precis certificată (guvernarea lui Pilat din Pont peste Iudeea), care *nu* mai urmă să se repete şi *nu* mai putea fi reactualizată, ci doar *comemorată*. El era, pentru creştin, corespondentul miticului *illud tempus*, dar pe care, liturghia nu-l mai putea face să prindă viaţă, ci, pur şi simplu, doar să-l *reamintească*. În aceasta constă, de fapt, diferenţa fundamentală dintre ceremonia creştină şi riturile caracteristice religiilor precedente: dacă ultimele aveau menirea să reinsufle viaţă originilor fondatoare, reactualizîndu-le sistematic, primul doar le *celebra* neîntrerupt, cultivîndu-le, astfel, memoria.

În pofida acuităţii acestui sentiment al trecutului „care nu se mai întoarce", concepţia creştină despre timp – cel puţin aceea din fazele de început ale noii religii – este, totuşi, ezitantă în a defini *numai* în acest fel durata, excluzînd celelalte posibile opţiuni, cum ar fi ciclicitatea, ori modul particular de a se raporta la ea al fiinţei umane. Reflecţiile, nenumărate şi profunde, rezervate acestui subiect de către fondatorii teologiei creştine şi, mai tîrziu, de majoritatea doctorilor Bisericii demonstrează că problema timpului nu numai că a fost unanim considerată (şi – mai trebuie oare să adăugăm?~~— pe bună dreptate~~) ca una din cele mai importante pentru legitimitatea însăşi a religiei în faţa adepţilor ei, dar şi ca mult prea complicată pentru a tolera un singur răspuns sau o soluţionare lipsită de echivoc. Ne-o arată, între altele, şi meditaţiile consacrate acestei teme de Fericitul Augustin, în spaţiul cărora interogaţiile stăruitoare referitoare la natura duratei[13] se asociază încercării de a o analiza diferenţiat, integrînd în acelaşi model interpretativ atît evidenta ei dimensiune rectilinie, cît şi latura ciclică (identificată de autorul *Confesiunilor* cu timpul Cetăţii terestre) şi – fapt deosebit de interesant – pe aceea psihologică sau *trăită*, considerată drept principalul reper al măsurării ei[14]. Asemenea încercări, nelipsite,

[13] Edificator în această privinţă este următorul pasaj din *Confesiuni*, în care ardoarea evidentă cu care este căutat răspunsul la întrebare nu-şi află corespondentul decît în admirabilul stil al formulării ei: *„...Ce este timpul? Cine ar putea să explice acest lucru uşor şi pe scurt? Cine ar putea cuprinde chiar cu cugetul acest lucru spre a exprima un cuvînt despre el? Dar ce spunem noi mai familiar şi mai cunoscut, cînd vorbim, decît timpul? Şi, în orice caz, înţelegem cînd spunem acest lucru, înţelegem chiar cînd auzim acest cuvînt chiar cînd altul vorbeşte. Ce este deci timpul? Dacă nimeni nu mă întreabă, o ştiu, iar dacă aş vrea să explic cuiva care mă întreabă, nu ştiu"* (Fericitul Augustin *Confessiones* (*Mărturisiri*). Traducere şi indice de Prof. Dr. Docent Nicolae Barbu. Introducere şi note de Preot Prof. Dr. Ioan Rămureanu, ediţia a II-a, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994, cartea a XI-a, XIV (17), p. 340-341.

[14] Augustin ajunge să acorde timpului trăit un rol de o asemenea anvergură, pornind de la constatarea dificultăţii de a defini în mod corespunzător prezentul. Dacă timpul, observă autorul, înseamnă, în principal, ceea ce trece sau „curge" neîncetat, iar prezentul, dacă s-ar defini ca ceea ce există, atunci nu ar mai fi o parte a timpului, ci însăşi eternitatea (deoarece doar despre ea se poate spune că *este* mereu), cum se face totuşi că noi spunem despre un interval că *„este lung"* sau *„este scurt"*, folosind un mod de exprimare care, la rigoare, s-ar putea aplica doar trecutului şi viitorului (ca atunci cînd spunem că o durată *a fost* lungă sau scurtă sau că *va fi* aşa)? Singura explicaţie este, potrivit autorului *Cetăţii lui Dumnezeu*, că noi *simţim* intervalele timpurilor pe măsură ce „curg" şi le comparăm între ele. *„Noi* – scrie Augustin – *măsurăm timpurile care trec cînd le măsurăm simţind"*, iar ceea ce simţim se păstrează în amintire, cu toate că lucrurile care au

cum spuneam, din literatura teologică a secolelor următoare, indică veşnica actualitate a unui subiect, consubstanţial cu însăşi esenţa religiei creştine.

Eşafodajul filosofic pe care s-a articulat în Evul Mediu imaginea savantă a duratei şi subtilităţile doctrinare ale acestei construcţii erau, după toate aparenţele, complet străine de ***reprezentările subiective*** ale timpului, specifice celor patru nivele culturale care structurau societatea medievală: *rural*, *seniorial*, *clerical* şi *urban*. Prezenţa lor coextensivă în cadrul aceluiaşi spaţiu nu trebuie să surprindă, în ciuda dozei considerabile de insolit pe care o are această situaţie pentru noi, cei de astăzi. În primul rînd, pluralitatea la care ne referim se înscrie în ordinea firescului, dacă ţinem cont de faptul că orice expresie psihologică este, prin însăşi natura ei – omiţînd „arhetipurile" – plurală. În al doilea rînd, diversitatea şi varietatea medievalităţii (definită – cum ne amintim – ca o „civilizaţie a multiplului"), corelată cu incapacitatea polilor de putere ai vremii de a-şi impune în mod unilateral hegemonia şi, prin ea, regula conformităţii, au îngăduit, printre altele, multă vreme, şi perceperea diferită a timpului, ceea ce simbolizează, în cel mai înalt grad, însuşi pluralismul caracteristic epocii. Dacă, la toate acestea, mai adăugăm şi faptul că timpul medieval nu era numai lipsit de unitate socială, dar şi de una teritorială – firească în circumstanţele politice şi geografice de atunci – avînd, în funcţie de loc sau de regiune, o valoare diferită, înţelegem mai bine natura profund subiectivă a modului de percepere a duratei, care a dominat în Europa de apus pînă în pragul epocii moderne.

Cea mai „densă" şi „întinsă", totodată, dintre temporalităţile caracteristice acestei epoci, cu răsfrîngeri ample, dincolo de spaţiul ei social, de referinţă, era, neîndoielnic, aceea *naturală* sau *rurală*. Specifică – după cum s-a spus –, oamenilor care *„nu stăpîneau natura, dar se supuneau ritmului ei"*[15], durata percepută de ţăranul medieval era un timp *„de aşteptări şi de răbdare, de permanenţe şi de necontenite reluări"*[16], ritmat de alternanţa dintre întuneric şi lumină, de muncile agricole sezoniere, de anotimpuri (îndeosebi de vară şi iarnă, celelalte două – primăvara şi iarna – fiindu-le integrate), precum şi de marile sărbători religioase, al căror început şi sfîrşit coincidea cu intervalul cînd erau achitate redevenţele senioriale. Conceperea timpului prin prisma marilor cicluri naturale a influenţat în mod decisiv ceea ce Aaron J. Gourevitch numeşte „structurile de conştiinţă" ale oamenilor din acest mediu social, făcîndu-i să privilegieze repetiţiile, perpetua reîntoarcere, pe scurt, tradiţia, învestită cu valoarea unui model absolut. Nu transformările, inovaţiile, abaterile de la normă erau determinante pentru conduita societăţilor rurale, ci, dimpotrivă, ceea ce era consacrat de trecut şi putea fi reiterat cu regularitate. Singur comportamentul tradiţional era considerat a avea o forţă morală, viaţa oa-

„provocat" această simţire sînt imediat şi de-a pururi înghiţite de trecut. Prezentul este, aşadar, tot una cu această „memorie" a impresiilor, ceea ce face din spiritul omului unicul criteriu posibil şi acceptabil al percepeŕii „calculate" a duratei (*ibidem*, XV-XVI (18-21), p. 341-343. Pentru analiza aceleiaşi concepţii, *v.* şi Krzysztof Pomian, *op. cit.*, p. 245-250).

[15] Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 109.

[16] Jacques Le Goff, *Civilizaţia Occidentului medieval...*, p. 247-250; idem, *Timpul muncii în „criza" din secolul al XIV-lea: de la timpul medieval la timpul modern* în idem, *Pentru un alt Ev Mediu...*, vol. I, p. 118-119.

menilor căpătînd sens numai prin repetarea actelor efectuate de înaintaşi. Este limpede că această atitudine faţă de timp este departe de indiferenţa atribuită de o prejudecată comună percepţiei arhaice a duratei. Nu de indiferenţă este vorba aici, cît de un tip diferit de înţelegere, străin obsesiei noastre actuale pentru exactitate. De altfel, nici măcar de o lipsă de exactitate nu este, întrutotul, corect să vorbim în acest caz, din moment ce preocuparea pentru măsurarea duratei, chiar dacă nu se manifesta la standardele actuale de rigoare, nu era cu totul absentă la ţăranii Evului Mediu. Locuitorii satului Montaillou, de pildă, de pe versantul francez al Pirineilor, întrebuinţau, cu acest scop, o varietate de expresii, care îi ajutau să se orienteze bine în activităţile lor cotidiene[17]. În aceeaşi localitate – emblematică, însă, pentru o realitate mai cuprinzătoare – imprecizia măsurării timpului era dublată şi de absenţa noţiunii de program, fapt care imprima muncilor zilnice un caracter relaxat, lipsit de tirania psihică produsă astăzi de exactitate. În acest mediu, tot ceea ce se petrecuse cu unul, cel mult două decenii mai devreme însemna *istorie*. Cazurile cînd memoria colectivă reţinea fapte mai vechi de cîteva zeci de ani (mergînd, cel mult, pînă la o sută, cum a arătat Bernard Guenée) erau, judecînd după mărturiile provenite din acelaşi loc, cu totul excepţionale, creşterea amplitudinii ei depinzînd – nu numai în mediul ţărănesc, ci la nivelul tuturor categoriilor sociale – de o serie întreagă de repere auxiliare, în primul rînd scripturare, cartografice şi orale (legendele despre strămoşi, de exemplu)[18].

Depăşind cu mult prin semnificaţii *timpul seniorial* (un timp militar şi al redevenţelor rurale), *timpul clerical* era, dacă nu cel mai important – ierarhiile sînt, în această privinţă, cît se poate de discutabile – în orice caz, era cel mai „vizibil", graţie nu numai influenţei culturale şi mentale a Bisericii, dar, atît cît se putea, şi exactităţii sale sporite. Organizat după modelul oferit de scrierile sfinte şi respectînd întocmai istoria lui Hristos, timpul clerical era un timp liturgic, al marilor sărbători religioase, comemorînd de-a

[17] Pentru măsurarea unui timp scurt, erau folosite expresii, cum ar fi: „un mic moment", „o scurtă pauză" etc. Cuvîntul „săptamînă" era foarte rar utilizat în limbajul curent, ca şi numele celor 7 zile (cu excepţia duminicii). Expresii de genul: „opt zile", „cincisprezece zile", „o chenzină" erau mai frecvente decît „o săptămînă", „două săptămîni" etc. Cînd ţăranii din Montaillou doreau să se refere la un moment *anterior*, petrecut înainte de naştere sau în timpul vieţii lor, dar cu mult înainte, ei erau incapabili de a preciza anul, menţionînd evenimentul fie într-o formă extrem de vagă („acum trei sau patru ani", „să fi fost acum 20 de ani", „acum 17 sau 18 ani" etc.), fie prin raportare la fenomene naturale (spunînd, de pildă: „în anotimpul cînd ulmul era desfrunzit"; „în anotimpul frunzelor") sau la lucrările agricole. Vîrsta, unui individ era, de asemenea, pentru ei, imposibil de determinat (*v.* pentru aceste detalii şi multe altele, Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, 1975, p. 419 *sqq.* Ediţia în limba română a cărţii a apărut în două volume, în 1992, la Ed. Meridiane, în traducerea, cu notele şi prefaţa Mariei Carpov. Noi am folosit, însă, aici şi în referinţele următoare, originalul francez, singurul care ne-a fost accesibil în momentul redactării primei schiţe a prezentului text).

[18] *Apud* Jacques Le Goff, *Naşterea Purgatoriului*..., vol. II, p. 192. Preocuparea de a situa timpul trecut într-o manieră mai precisă era, după toate aparenţele, mai vie la elementul *feminin* din societatea „montailloneză", dar fără ca numărul, de cazuri semnalate de izvoare să aibă totuşi o semnificaţie statistică (Emmanuel Le Roy Ladurie, *op. cit.*, p. 425).

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

pururi faptele întemeietorilor credinţei. Reperele întrebuinţate spre a-l măsura erau, în general, cele specifice acestui mediu, fie că este vorba de rugăciuni (corespunzînd anumitor momente din zi şi din noapte), de sunetele de clopot sau, cel mai adesea, de alternanţa dintre lumină şi întuneric, comună, cum am văzut, şi categoriilor rurale. Numărarea convenţională a orelor era conformă cu vechiul model roman, perioadei de lumină fiindu-i rezervate 12 ore şi tot 12 perioadei de întuneric. Fiecare din cele două părţi era, la rîndul ei, împărţită în 4 perioade a cîte 3 ore, succesiunea orelor diurne începînd cu răsăritul soarelui, continuînd cu ora a treia, a şasea (*amiaza*) şi a noua, pentru a se încheia cu ora a 12-a (*vecerniile*), care coincidea cu prima oră din noapte (cea de-a şasea – *utreniile* – fiind „miezul" nopţii). Durata *reală* a unei zile era, însă, departe de o asemenea exactitate abstractă, variind considerabil în funcţie de anotimp. S-a calculat că, în termenii noştri actuali, o zi de iarnă dura doar 6-8 ore convenţionale (o oră avînd 30-50 de minute), în timp ce ziua de vară, mai lungă, număra aproximativ 16-18 ore (fiecare oră fiind compusă din 80-90 de minute de astăzi). Începutul anului calendaristic a ezitat multă vreme între mai multe date (25 decembrie, 25 martie, Paştele etc.), pentru a se fixa ulterior la 1 ianuarie, sub influenţa – cum s-a afirmat – cu precădere a negustorilor şi a vieţii urbane[19] ..

Din moment ce perceperea duratei depindea în mod fundamental de alternanţa lumină-întuneric, cunoaşterea amănunţită a „compoziţiei" timpului, a unităţilor sale de măsură, nu era neapărat necesară. Minutul, bunăoară, era necunoscut[20] şi chiar după inventarea şi răspîndirea orologiului mecanic, acul care trebuia să-l indice a lipsit multă vreme. În plus, deşi împărţirea timpului avea ca unitate de bază ora, aceasta era, de fapt, pur convenţională, conceptele temporale cele mai des folosite fiind anotimpul, luna şi ziua. Principalele instrumente de măsură erau cadranele solare (numite „gnomon") şi clepsidrele, dar posibilităţile limitate de a le procura le înscriau mai degrabă în categoria obiectelor de lux decît printre mijloacele de primă necesitate. Alte modalităţi, mai des întîlnite, de calculare a duratei se bazau pe combustia anumitor materiale (lumînările), pe numărul de pagini citite din Sf. Scriptură sau de psalmi recitaţi între două operaţiuni de observare a cerului[21] . În mediul rural, de care tocmai am vorbit, reperelor specifice sistemului liturgic de orientare temporală, utilizate numai pentru perioada diurnă, le erau preferate, în intervalul nocturn, semne exclusiv laice – alimentare, vizuale („după apusul soarelui"), fiziologice („ora primului somn"), auditive („cîntatul cocoşilor") etc., toate cu valoare complementară[22] .

---

[19] Robert Delort, *op. cit.*, p. 62-64, 67-68. Deşi era incomparabil mai exact decît celelalte „timpuri sociale", timpul clerical nu era, peste, tot, neapărat acelaşi. În funcţie de factorii locali sau de predispoziţiile oamenilor, el varia – uneori considerabil – de la un lăcaş religios la altul, ceea ce impunea călătorilor (pelerini sau alţii) un efort continuu de adaptare (*cf.* Hans-Henning Kortüm, *Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*, Akademie Verlag, Berlin, 1996, p. 317 *sqq.*).

[20] Însuşi Augustin, de pildă, nu cunoştea, judecînd după *Confesiuni*, o unitate mai mică decît ora.

[21] Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 107-109.

[22] Emmanuel Le Roy Ladurie, *op. cit.*, p. 420, 423.

În secolele XII – XIII, mai precis, între 1170 şi 1220, în cadrul timpului liturgic se schiţează *un nou timp religios*, cel al *Purgatoriului*, ca expresie deopotrivă a unei percepţii mai complexe a duratei, a unui efort continuu de raţionalizare a credinţei (vădită în predispoziţia din ce în ce mai netă pentru calcul) şi a unor transformări substanţiale în toate domeniile vieţii. Trădînd regresul sensibil (dacă nu chiar completa dispariţie) a vechii obsesii despre iminenţa sfîrşitului lumii şi a Judecăţii de Apoi, noul timp al Purgatoriului se caracteriza, în primul rînd, prin *individualitatea* sa, în sensul că era diferit de la om la om, depinzînd de responsabilitatea, greşelile, virtuţile, viciile căinţa şi de penitenţele fiecăruia. În al doilea rînd, el era *variabil*: pentru fiecare, timpul Purgatoriului putea dura mai mult sau mai puţin, în funcţie atît de gravitatea greşelilor rămase de ispăşit, cît şi de zelul celor vii de a veni, prin „sufragii" (rugăciuni şi ofrande), în ajutorul condamnaţilor. Din acest punct de vedere, prin închipuirea sa ca durată segmentată, măsurabilă şi, totodată, manipulabilă, în raport cu „istoria" personală a defunctului, timpul Purgatoriului prefigurează îndeaproape *timpul modern*, cu care este aproape contemporan[23].

---

[23] Jacques Le Goff, *Naşterea Purgatoriului...*, *passim* şi, mai ales, p. 191 *sqq*; idem, *Imaginarul medieval. Eseuri*. Traducere de Marina Rădulescu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1991, p. 128-138. Simultan cu timpul Purgatoriului, concepţia savantă despre durată mai înregistrează o modificare radicală, prin înlocuirea vechiului binom dualist „timp profan-timp sacru" cu o structură ternară, compusă din *aeternitas*, *aevum* şi *tempus*. Atribut al lui Dumnezeu, lipsit de început sau de sfîrşit, primul element era conceput ca fiind străin de orice schimbare şi, prin urmare, perfect staţionar. La antipod, *tempus* era timpul uman prin excelenţă, cel al duratei limitate, al ciclurilor repetitive şi al schimbării. Între ele, *aevum* – a cărui apariţie trebuie neîndoielnic pusă pe seama aceleiaşi sofisticări mentale care a dat naştere, în aceeaşi epocă, imaginii societăţii tripartite – era timpul liniar, învestit cu un început şi un sfîrşit, precum şi cu atributul schimbării, dar – fapt esenţial – spre deosebire de *tempus*, al unei schimbări *în continuitate*, lăsînd intactă substanţa intimă a lucrurilor cărora li se aplica. Nu întîmplător, el era asociat instituţiilor, în primul rînd Bisericii, dar – mai apoi – şi statului monarhic, considerate a ilustra cel mai bine inalterabilul acestei prefaceri. O definiţie a celor trei timpuri, exemplară prin claritate şi concizie, se găseşte în *Summa Theologiae* (*Questio* 10, „De aeternitas Dei"): *„...Timpul are* înainte *şi* după, *evul însă nu are înainte şi după în sine, dar i se pot atribui; eternitatea însă nu are* înainte *şi* după, *nici nu i se pot aplica* (Thoma De Aquino, *Summa theologiae. Opere I. Despre Dumnezeu*. Studiu introductiv de Gheorghe Vlăduţescu. Traducere din limba latină de Gheorghe Sterpu şi Paul Găleşanu, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 2000, cap. 5, „Despre diferenţa dintre ev şi timp", p. 140; *cf.* şi Krzysztof Pomian, *op. cit.*, p. 251, pentru textul în lima latină: *Tempus habet prius et posterius; aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjugi possunt; aeternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur*). La toate acestea, se mai cuvine adăugată observaţia că natura ternară dobîndită de timpul filosofic creştin prin introducerea termenului *aevum* este rezultatul de compromis al unei controverse, referitoare la natura lumii şi a fiinţelor umane, determinată de pătrunderea aristotelismului în învăţămîntul universitar. Împotriva averroiştilor intransigenţi (Siger de Brabant, Boetius din Dacia) care susţineau eternitatea lumii şi a componentelor ei umane în calitatea lor de creaţii divine, adepţii liniei oficale, dar preocupaţi, totuşi, de a integra învăţătura Stagiritului în corpul doctrinei tradiţionale (ca Toma d'Aquino, bunăoară) au replicat prin „inventarea" amintitei noţiuni, menită a distinge între creaturile corporale ale lui Dumnezeu – oamenii –, înscrise în *timp* şi perisabile şi, pe de altă parte, cele spirituale (îngerii, sufletele,

Expresie a noii realităţi sociale, economice şi culturale pe care o reprezenta viaţa urbană în raport cu peisajul medieval tradiţional, *timpul exact*, al *orologiului*, s-a impus în secolele XIII – XIV mai întîi ca un timp al negustorului – cum s-a spus –, dar, deopotrivă, şi al patronului, al muncii organizate şi al conştiinţei individuale, fiind specific activităţilor lucrative şi unui stil de viaţă mai dinamic. A fost apariţia sa urmarea competiţiei pentru putere şi control social dintre Biserică şi mediile citadine, artizanale şi comerciale, cum crede Jacques Le Goff[24] sau, potrivit altor opinii[25], doar simpla expresie a unei tranziţii naturale spre exactitate, la care mediile ecleziastice au contribuit tot atît de mult ca şi cele active?[26] Cert este că această trecere *„de la timpul teologic la cel tehnologic"*, cum bine a caracterizat-o Hans-Werner Goetz[27], a fost în parte prefigurată, în parte concomitentă cu un efort sporit de precizie, prezent îndeosebi la nivelul elitelor instruite din secolele XII – XIII, aflate, indiferent de domeniul pe care îl reprezentau, în căutarea unei formulări mai exacte a timpului din motive ţinînd atît de memorarea datelor de desfăşurare a târgurilor şi a scadenţelor bancare şi de stabilirea celor mai favorabile momente pentru declanşarea operaţiunilor militare, cît şi de fixarea zilelor de judecată. Semnele acestei *„cereri sociale de precizie cronologică"*[28] sînt, în epocă, omniprezente. Ele pot fi identificate nu numai în perfecţionarea utilajului lingvistic (care îngăduia acum descrierea mai precisă a duratei), în apariţia liricii de curte (unde „timpul care trece" constituie un motiv curent) sau în dezvoltarea literaturii istorice (care organizează evenimentele

corpurile cereşti), considerate, deşi supuse schimbării, a fi „permanente", ca aparţinînd, deci, *aevum*-ului (Krzysztof Pomian, *op. cit.*, p. 42-43).

[24] *Cf. Pentru un alt Ev Mediu...*, vol. I, *passim*.

[25] *Cf.* D. Landes, *L'heure qu-il est*, Paris, 1987.

[26] După părerea lui D. Landes, nu oraşul se află la originea timpului exact, ci mediile clericale, preocupate de a stabili cu cît mai mare rigoare orarul îndatoririlor religioase. „Servitutea temporală" promovată de clerul catolic şi perfecţionată de cistercieni (din raţiuni penitenţiale şi de productivitate) ar fi sfîrşit prin a se generaliza la ansamblul societăţii, devenind, cu începere din cel de-al XIV-lea veac, un laitmotiv explicit sau implicit al tuturor scrierilor epocii (laice şi ecleziastice) şi, totodată, o structură a mentalului colectiv (*ibidem*, *passim*). Cu toate acestea, rămîne o certitudine faptul că aria geografică a celor dintîi orologii mecanice a fost aceea a marilor regiuni intens urbanizate din Italia de nord, Franţa septentrională, Anglia meridională, Flandra şi Germania şi că, pe de altă parte, monopolul asupra noului timp devine, în acelaşi mediu urban, un simbol şi, totodată, un instrument al guvernării suverane. La Paris, cel dintîi orologiu apare în 1300, aceeaşi invenţie fiind introdusă succesiv la Milano (1309), Caen (1314), Florenţa (1325), Londra (între 1326-1335), Padova (1344), Strasbourg şi Genova (1354), Bologna (1356), Siena (1359) ş. a. m. d. (*cf.* Aron Ja. Gurevich, *The Merchant* in *Medieval Callings*. Edited by Jacques Le Goff. Translated by Lydia G. Cochrane, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1990, p. 279; Jacques Le Goff, *În Evul Mediu: timpul Bisericii şi timpul negustorului...* şi *Timpul muncii în „criza" din secolul al XIV-lea...* in idem, *Pentru un alt Ev Mediu...*, vol. I, p. 100-109 şi 120-129; de asemenea, Robert Fossier, *op. cit .*, p. 143, Robert Delort, *op. cit.*, p. 64-65 şi Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale...*, p. 150-153).

[27] *Apud* Peter Dinzelbacher (Hrsg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1993, p. 643.

[28] Expresia îi aparţine lui Hervé Martin, *Mentalités médiévales, XI^e-XV^e siècle*, Paris, P. U. F., 1996, p. 163.

după o nouă structură, în ordinea producerii lor), ci şi în unele scrieri teologice, ca cele ale lui Hugues de Saint-Victor sau Anselm de Havelberg, de exemplu, unde noua percepţie a timpului este, în chip vădit, aceea a unui proces cumulativ, care se îmbogăţeşte continuu[29], chiar dacă finalitatea lui continuă să fie escatologică. Noile activităţi urbane sporesc, la rîndul lor, preocuparea pentru exactitate, simultan cu acreditarea, deloc întîmplătoare, a ideii că timpul este, în sensul cel mai deplin al cuvîntului, un bun preţios, necesitînd un tratament la fel de atent ca şi moneda (de a cărei valoare el este, începînd cu secolul al XVI-lea, tot mai stăruitor apropiat[30]). Nici în această privinţă exemplele nu sînt rare. Potrivit lui Domenico Cavalca, bunăoară, un călugăr dominican din Pisa mort în 1342, Dumnezeu îi va imputa omului, la Judecata de Apoi, nu numai răul pe care îl va fi comis, ci şi binele pe care nu-l va fi făcut din cauza proastei gestiuni a zilelor vieţii sale, ceea ce, în paginile scrierii continînd consideraţiile brodate în jurul acestei teme (*Disciplina degli spirituali*), constituie o limpede povaţă adresată contemporanilor de a nu pierde timpul şi a ţine cont de el[31]. În acelaşi spirit, anonimul autor al lui [*Le*] *Ménagier de Paris* (un burghez care şi-a dedicat opera tinerei sale soţii, în vîrstă de 15 ani[32]) afirmă că în ziua Judecăţii, orice persoană leneşă va trebui să dea seamă pentru timpul pierdut prin lene („*oysiveté*"), aserţiune care valorizează, implicit, viaţa activă. Credinţa că Dumnezeu contabilizează cu grijă timpul pierdut este împărtăşită şi de Gianozzo Manetti, un umanist din secolul al XV-lea, după a cărui opinie (transmisă de biograful său, Leon Battista Alberti) imputate vor fi oamenilor nu doar anii şi lunile irosite în zadar, ci şi orele şi chiar cele mai scurte clipe. Un alt autor, tot umanist, dar, de astă dată florentin, din aceeaşi epocă, sfîntul Antonin (†1459), avertizează şi el împotriva aceleiaşi risipe, considerînd, totodată, că „*timpul e atît de preţios, încît într-un scurt moment din durata sa, omul îşi poate obţine iertarea şi merita viaţa veşnică*", aidoma tîlharului crucificat alături de Hristos. „*Timpul* – continuă el – *este atît de preţios, încît am da toate comorile pămîntului pentru a obţine un moment de viaţă în plus pentru a face penitenţă şi... a scăpa de chinurile infernului*"[33].

---

[29] *Ibidem*.

[30] *Cf.* Krzysztof Pomian, *op. cit.*, p. 260.

[31] Pentru acest exemplu şi cele care urmează, *v.* Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e – XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983, p. 259-262 (volum apărut şi în limba română sub titlul: *Păcatul şi frica. Culpabilitatea în Occident, secolele XIII-XVIII*. Traducere de Mihai Ungurean şi Liviu Papuc. Postfaţă de Alexandru-Florin Platon, vol. I-II, Iaşi, Ed. Polirom, 1998; pentru această ediţie, trimitem la vol. I, p. 274 *sqq*).

[32] Elaborat între 1392 şi 1394, textul reprezintă deopotrivă expunerea idealului de căsătorie al autorului şi o carte de bucate. Ediţia în limba engleză, consultată de noi fragmentar, a fost publicată iniţial de Eileen Power sub titlul *The Goodman of Paris*, London, 1928, fiind reluată în Richard M. Golden, Thomas Kuehn (editors), *Western Societies: Primary Sources in Social History*, New York, 1993.

[33] *Apud* Jean Delumeau, *op. cit.*, vol. I, p. 277 (ediţia în limba română). Condamnarea pierderii timpului este prezentă şi în predicaţia franciscanului Berthold din Regensburg (mijlocul secolului al XIII-lea), asociată fiind parabolei celor cinci talanţi (*cf.* Luca 19 : 12-28) (*v.* Aron Ja. Gurevich, *The Merchant*, *loc. cit.*, p. 255-256).

Ar fi, desigur, o exagerare să credem că acest preţ pe exactitate, vizibil în texte de cea mai diversă factură[34], ar fi depăşit, în epoca la care ne referim, limitele înguste ale elitelor clericale şi ale mediilor urbane în cadrul cărora a apărut. De fapt, atît multiplicarea orologiilor mecanice, cît şi generalizarea obiceiului de a diviza ziua în ore, minute şi secunde (e drept, deocamdată pur teoretice, întrucît nu exista încă nici un mijloc de a le măsura), ambele dublate de treptata unificare a marilor repere calendaristice (începutul anului, de exemplu) nu au fost, multă vreme, decît apanajul unei minorităţi, celelalte componente sociale, îndeosebi rurale, continuînd a fi tributare aceleiaşi percepţii calitative a duratei, moştenită din veacurile anterioare, ritmată de ciclurile naturale şi sărbătorile religioase. În mod paradoxal, ceea ce se întîmplă, odată cu cel de-al XIV-lea veac, prin popularitatea crescîndă a timpului exact, nu este o uniformizare crescîndă a atitudinilor faţă de durată, ci, dimpotrivă, o şi mai accentuată diferenţiere. Extinderea timpului urban la ansamblul societăţii a fost un proces îndelungat şi anevoios, nerealizîndu-se pe deplin în Europa apuseană decît în cel de-al XIX-lea veac. Stăpîn al propriei sale durate , omul nu a devenit, totuşi, mai liber ca odinioară. Dimpotrivă, el a ajuns, treptat, subjugat de precizia acesteia şi de preocuparea de a nu o irosi, timpului multiplu şi „relaxat" de odinioară substituindu-i-se, astfel, o tiranie a exactităţii care ne marchează profund şi astăzi[35].

În pofida diverselor sale înrădăcinări psiho-sociale şi a variaţiilor de percepţie care decurgeau de aici, ceea ce lega între ele diferitele temporalităţi medievale, asociindu-le, totodată, duratei „filosofice", obiective, era, cel puţin pînă la un punct, *intensa valorizare a trecutului*, vizibilă în felul în care era trăită fiecare. Nu avem de a face aici cu un *topos* original. Dimpotrivă, respectul faţă de trecut constituie o paradigmă foarte veche, arhaică, sinonimă fiind cu „nostalgia originilor", cînd Fiinţele divine sau semidivine îşi fă-

[34] Cum ar fi, bunăoară, spre a nu da decît un exemplu, actele notariale, conservate într-un număr impresionant.

[35] După cum au arătat cercetări mai recente, care au nuanţat considerabil înceheierile formulate de Jacques le Goff cu peste trei decenii în urmă, timpul orologiului a fost, iniţial, aidoma tuturor percepţiilor subiective ale duratei, departe de a fi pretutindeni măsurat şi „anunţat" la fel, variaţiile sale fiind, în funcţie de particularităţile locale, adesea, considerabile. Trei invenţii esenţiale au pus, treptat, capăt, acestor multiple deosebiri, contribuind la uniformizarea cantitativă a exactităţii: *arcul*, ca sursă a forţei motrice (în secolul al XV-lea), *fusul*, ca regularizator al acestei forţe (în acelaşi secol) şi – cu acelaşi rol şi în aceeaşi epocă – *contragreutatea*. Laolaltă, ele au facilitat, cu începere din veacul al XV-lea, fabricarea ceasurilor, dotate, din secolul al XVI-lea, şi cu minutar (*cf.* Krzysztof Pomian, *op. cit.*, p. 265). Pe de altă parte, deşi se orientau în viaţa cotidiană după indicaţiile mai precise ale orologiilor, elitele urbane – îndeosebi negustorii – au continuat să respecte timpul sacru şi reprezentările sale fundamentale, organizate în jurul tripartiţiei Paradis – Purgatoriu – Infern, fapt cît se poate de firesc pentru aceste categorii sociale, în ale căror structuri mentale – cum ne-o arată atîtea dovezi, furnizate, din nou, în mod preponderent, de mediile comerciale – atitudinile şi valorile tradiţionale au convieţuit nestingherit, vreme îndelungată, cu noile conduite inspirate de raţionalitatea economică (*cf.* Hervé Martin, *op. cit.*, *passim* şi, mai ales, Hans-Henning Kortüm, *op. cit.*, p. 237-238, autor care se situează pe poziţiile cele mai critice faţă de interpretarea clasică a lui Jacques Le Goff).

ceau lucrarea pe Pămînt, iar Lumea era proaspătă, curată şi „puternică", aşa cum ieşise ea din mîinile Creatorului[36] . La vechii greci, de pildă – din patrimoniul cărora medievalitatea a preluat numeroase lucruri – trecutul era o referinţă cardinală, epocile revolute fiind imaginate, aidoma oamenilor şi fenomenelor, ca „reapărînd" continuu, într-o circularitate fără sfîrşit. Nu timpul îi guverna pe oameni, potrivit acestei concepţii, ci destinul, căruia pînă şi zeii îi erau supuşi. Noţiunea de evoluţie, în măsura în care era concepută, îmbrăca, întocmai ca în binecunoscutul mit hesiodic al vîrstelor, forma unei *degradări neîntrerupte* a fiinţelor şi lucrurilor, începută după o mitică „vîrstă de aur", situată foarte aproape de origini. Lui Platon, de pildă, oamenii primelor timpuri îi apăreau mai buni şi mai aproape de zei decît contemporanii, schimbarea fiind închipuită de el ca o continuă cădere. Toate orînduirile (*politeiai*) criticate de filosof (timocraţia, oligarhia, democraţia sau tirania) nu constituiau, în concepţia sa, decît tot atîtea etape în involuţia „cetăţii bune", a cărei *restaurare* el o visa . Pe scurt, se poate spune că, în ansamblul ei, Grecia clasică era, asemenea lui Ulise, *„mînată – după cum s-a observat – de dorul profund al revenirii"*, modificarea ordinii politice şi sociale presupunînd, potrivit specificului acestei culturi, cuplarea viitorului la trecut, *„recuperarea anamnestică – nu pe bază de documente, ci prin simplă introspecţie – a unei ordini primordiale, originare"*[37] .

Aceeaşi tendinţă domina şi sentimentul medieval al duratei, fapt cît se poate de firesc într-o societate aflată, potrivit unei fericite expresii, sub imperiul unei *„religii a amintirii"*[38] . Pînă la Renaştere şi chiar mai tîrziu, societăţile occidentale au arătat o preţuire identică faţă de trecut, corelînd-o, ca anticii, cu o imagine negativă a evoluţiei, concepută, de asemenea, ca o treptată degradare. *Mundus senescit* („lumea îmbătrîneşte") constituia o temă recurentă în scrierile epocii, vizibilă deopotrivă în *Carmina Burana* – să spunem – sau sub pana lui Orderic Vital (Ordericus Vitalis), pentru care curgerea timpului nu făcea decît să apropie şi mai mult lumea de inexorabilul deznodămînt al venirii Antihristului[39]. Sinonim cu termeni precum *auctoritas* („autoritate"), *gravitas* („valoare"), *majestas* („măreţie") etc., trecutul (*antiquitas*) şi-a conservat, şi în Evul Mediu, intactă

---

[36] Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*..., p. 81.

[37] *Cf.* Andrei Cornea, *Scriere şi oralitate în cultura antică*, Bucureşti, Ed. Cartea Românească, 1988, p. 70-73. Despre prestigiul trecutului în culturile premoderne şi, îndeosebi, la vecii greci, *v., inter alia*, Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, Fayard, 1988; Jean-Pierre Vernant, *Mit şi gîndire în Grecia antică. Studii de psihologie istorică.* Traducere de Zoe Petre şi Andrei Niculescu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1995, cap. I-II; Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei.* Traducere şi postfaţă de Vasile Tonoiu, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1995; Matei Călinescu, *Cinci feţe ale modernităţii. Modernism, avangardă, decadenţă, kitsch, postmodernism.* Traducere de Tatiana Pătrulescu şi Radu Ţurcanu. Postfaţă de Mircea Martin, Bucureşti, Ed. Univers, 1995, p. 24-34.

[38] *Cf.* Otto Gerhardt Oexle, *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*, „Frühmittelalterliche Studien", X, 1976, p. 80.

[39] "Astăzi – scrie istoricul normand în Historia ecclesiastica – totul a devenit altceva, dragostea s-a răcit, răul a triumfat. Miracolele...au încetat, iar soarta istoricului nu mai este decît să descrie tot felul de crime...Timpul lui Antihrist se apropie" (Apud Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*..., p. 126).

demnitatea, prin identificarea sa cu „originile fondatoare", depozitare ale unor evenimente cruciale şi, totodată, ale unui sens, înscris în tot ceea ce se întîmpla în lume. Era însă fatal, de vreme ce aceste evenimente fuseseră profund negative (păcatul originar, urmat de izgonirea din Paradis), ca evoluţia pe care ele o declanşaseră să constituie, ea însăşi, o treptată degenerescenţă, pînă la „resorbţia" definitivă a greşelii originare prin a doua apariţie a Mîntuitorului (a cărei perspectivă introducea, la drept vorbind, singura undă de optimism în această filosofie a decăderii)[40]. Oamenii Evului Mediu trăiau, astfel, într-un continuum temporal, care făcea imposibilă orice noţiune de specificitate. Eroii Antichităţii erau aidoma contemporanilor: gîndeau ca ei, se îmbrăcau ca ei şi se comportau la fel. Indiferent de generaţia din care făceau parte, toţi creştinii se considerau responsabili pentru păcatul originar, după cum toţi evreii erau vinovaţi de crucificare, faptele prezentului nefăcînd decît să le repete pe cele ale trecutului, fără nici o abatere. Conştiinţa genealogică, a succesiunii generaţiilor, era, desigur, puternică, în această epocă, numai că ea era mai puţin o conştiinţă a diferenţei, un simptom al distanţei ireductibile faţă de înaintaşi, înscrisă pe scara timpului, cît expresia unei legături *organice* cu aceştia, în sensul cel mai autentic al cuvîntului. La vechii germani, de pildă, exista credinţa că un strămoş se putea reîncarna într-unul din urmaşii săi, iar transmiterea din generaţie în generaţie a aceloraşi prenume echivala cu preluarea calităţilor intrinseci ale celor ce le purtaseră. Trecutul reîncepea, astfel, mereu, personificat de cel ce-şi însuşea caracterul şi acţiunile înaintaşului. Acesta este, de altfel, şi motivul pentru care, tot la germani, mormintele strămoşilor erau dispuse alături de casele celor vii. Nu era vorba aici de două lumi diferite, ci de aceeaşi lume în care trecutul, prezentul şi viitorul erau aliniate şi coexistau[41].

Prestigiul trecutului în Evul Mediu nu se reducea, aşadar, numai la o deferenţă pur formală, ci – ~~infinit mai mult~~ – presupunea *păstrarea sa intactă* şi contopirea deplină cu moştenirea-i inoxidabilă. Modificarea sau pierderea (*recte* dispariţia) acesteia însemnau o adevărată nenorocire, prevestind – uneori – chiar sfîrşitul lumii. Interpretarea şi importanţa ataşate ideii de Imperiu constituie, în acest sens, un exemplu cît se poate de revelator. Adresîndu-se celor preocupaţi de apropierea Judecăţii de Apoi, Adson, abate de

[40] Una din expresiile cele mai celebre ale acestei perspective degenerative asupra evoluţiei este aşa-numita profeţie a lui Daniel referitoare la succesiunea celor patru imperii, aflată totodată (în varianta transmisă prin comentariul Sfîntului Ieronim) la originea sistemului creştin de periodizare. Potrivit acestei profeţii istoria lumii este scandată de succesiunea a patru imperii, începînd cu imperiul de „aur" babilonian şi sfîrşind cu cel roman, de „fier", căruia trebuia să-i urmeze ultimul imperiu (al cincilea), cel al lui Dumnezeu, coincident cu sfîrşitul lumii (*cf.* Krzysztof Pomian, *op. cit.*, p. 105-107 *sqq*). Este interesant de constatat că, timp de mai bine de o mie de ani, această „teorie" a coexistat cu o altă periodizare, introdusă de Fericitul Augustin, în conformitate cu care istoria terestră se împarte în şase epoci, corespunzătoare atît zilelor Creaţiei, cît şi vîrstelor fiinţei umane. Dimensiunea hristocentrică a acestei cronologii a făcut-o, probabil, mai greu de utilizat pentru necesităţile istoriei profane, ceea ce explică succesul profeţiei lui Daniel (*ibidem*).

[41] Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*...., p. 101-103, 133; Hans-Henning Kortüm, *op. cit.*, p. 240.

Montier-en-Der considera (formularea se găseşte în *Tratatul despre Antihrist*, redactat în 954) că sfîrşitul timpurilor nu va veni *„înainte ca toate regatele lumii să se fi despărţit de Imperiul Roman, căruia îi fuseseră supuse înainte"*. Lui Adson, ca, de altfel, tuturor autorilor din secolul al X-lea, destinul Universului îi părea, astfel, strîns legat de cel al Imperiului, dezagregarea acestuia prefigurînd, în concordanţă cu binecunoscuta profeţie a lui Daniel[42], întoarcerea în haos şi distrugerea absolută. La fel, conduita adoptată de Otto al III-lea în cei patru ani care au precedat anul 1000 (consacrarea moaştelor lui Carol cel Mare la Aix-la-Chapelle, dorinţa de „renovare" a Imperiului şi de restabilire a capitalei sale la Roma, resuscitarea modelelor politice şi spirituale romane şi carolingiene, precum şi fervoarea sa religioasă, marcată de un spirit profund, de penitenţă) pot fi, la rigoare, analizate din acelaşi unghi, ca încercări de înduplecare a lui Dumnezeu, menite a preîntîmpina sfîrşitul iminent al lumii[43]. Nu altfel se cuvin înţelese modul de organizare a Pontificatului roman, prin sistematizarea *corpus*-ului documentar în forma pe care o numim astăzi a arhivelor[44], ori recuperarea (care ar putea explica şi geneza istoriografiei), tuturor operelor antice sau medievale timpurii, fie acestea creştine (ca ale lui Orosius, Josephus Flavius şi Beda Venerabilul, de pildă), sau păgîne (Titus Livius), învestite, deopotrivă, cu darul de a contribui la progresul spiritual al credincioşilor, prin pildele morale oferite, şi, pe de altă parte, de a mărturisi pentru veşnica atotputernicie a Creatorului[45]. În acelaşi sens, noţiunea de *translatio*, fundamentală pentru înţelegerea gîndirii politice în Evul Mediu, (însemnînd – în ambele sale ipostaze: *translatio imperii* şi *translatio studii* – „transmitere", „succesiune"), avea menirea de a sugera atît caracterul intangibil al moştenirii lăsate de trecut, cît şi autoritatea legitimă a oricui (fie Papa, fie Împăratul) reuşea (ori pretindea) să o întrupeze[46].

Este de la sine înţeles că, în asemenea condiţii, conduitele non-conformiste, atracţia inéditului, interesul pentru reforme nu găseau nici un ecou în societatea medievală. Pentru a trăi cum se cuvine, oamenii trebuiau să urmeze cu stricteţe modelele stabilite, să

---

[42] *V. supra*.

[43] Georges Duby, *Anul 1000*. Traducere de Maria Ivănescu. Postfaţă de Mihai-Răzvan Ungureanu, Iaşi, Ed. Polirom, 1996, p. 35.

[44] Walter Ullmann a văzut în acest mod arhivalic de organizare, care apare în secolele XII-XIII, expresia caracterului profund conservator al gîndirii papale (*cf. Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Barnes & Noble Inc., New York, 1966, p. 30). De fapt, avem de-a face aici cu o atitudine faţă de timp proprie, cum am văzut, întregii culturi medievale, căreia Papalitatea i-a conferit una din cele mai clare ilustrări. Nu arhivele, ca atare, au modelat conduita instituţiei pontificale faţă de timp, ci respectul pentru trecut şi forţa de constrîngere morală a tradiţiei.

[45] Georges Duby, *op. cit.*, p. 14-15.

[46] Doctrina *translatio imperii* îşi are originea în mai sus amintita profeţie a lui Daniel, referitoare la succesiunea celor patru imperii (*v. supra*), preluată şi interpretată de Sf. Ieronim. Extrem de populară în Evul Mediu, ea se regăseşte, ca şi doctrina geamănă, *translatio studii*, în mai toate scrierile majore din secolele XI – XIV (*v.* în acest sens, André Crespin, *Mentalités anglaises au temps d'Henri II Plantagenêt d'après les «Proverbs of Alfred»*, „Cahiers de Civilisation Médiévale, Xe – XIIe siècles", N^os^ 1-2, 1994, p. 55).

respecte întocmai un cod unanim admis de valori, pe scurt, să trăiască aidoma înaintaşilor. Inutil de a mai preciza că într-un context ca acesta, de puternică ritualizare a tuturor aspectelor vieţii sociale, cutuma şi legea jucau un rol capital.

Noutatea, *inovaţia* – la limită, *modernul* – nu erau, desigur, absente dintr-un asemenea raport. Conotaţia lor, mai ales într-o serie de variante, cum ar fi: *naştere*, *început*, *puritate* era, nu rareori, pozitivă, implicînd superioritatea faţă de o stare anterioară, considerată depăşită (ca, bunăoară, Noul Testament faţă de cel Vechi sau *Vita Nova* a lui Dante, care se naşte din sau odată cu dragostea). Dar, deşi nu erau ignorate, aceste cuvinte aveau, cel mai adesea, o semnificaţie negativă, sugerînd sacrilegiul rupturii cu trecutul şi cu valorile sale întemeietoare. Încă din antichitatea romană, *homines novi* erau numiţi toţi cei fără trecut, adică născuţi din persoane necunoscute şi, din acest motiv, fără un loc bine stabilit în ierarhia socială. Mai tîrziu, „noii apostoli" (*novi apostoli*) de care vorbeşte cu dispreţ neascuns Abélard (Petrus Abelardus) în *Historia Calamitatum meum* (secolul al XII-lea) – ermiţi, predicatori itineranţi, reformatori ai vieţii monastice – nu erau altceva, pentru faimosul teolog, decît caricaturile sălbatice şi inculte ale adevăraţilor apostoli, de odinioară, care răspîndiseră în lume lumina credinţei. În aceeaşi epocă, acuzaţia de „inovaţie" constituia nu numai cel mai redutabil mijloc de discreditare socială a ereticilor (numiţi, nu întîmplător, *novi doctores*) dar, totodată, şi cea mai gravă condamnare. Alteori, în varianta sa fie „pozitivă" (*novus*), fie superlativă (*novissimus*), „noutatea" putea căpăta şi sensul de actualitate foarte recentă şi de sfîrşit al lumii, ca la Guillaume de Saint Amour, de exemplu, un profesor parizian din cel de-al XIII-lea veac, autor, printre altele, al unei scrieri sugestiv intitulată *De periculis novissimorum temporum*[47].

Această sistematică devalorizare a noului – de bună seamă, ca şi a noţiunii de „modern"[48] – nu era urmarea doar a prestigiului covîrşitor al trecutului. În egală măsură, ea era întărită şi de neîncrederea în posibilitatea, aşa-zicînd, *ontologică* a oricărei inovaţii, activităţile oamenilor nefiind considerate, potrivit unei optici moştenită din Antichitate, capabile de a produce în lume vreo modificare substanţială sau ireversibilă, alta decît tipul de schimbări temporare îngăduite – să spunem – de ciclurile naturale. *Omnis forma artis est accidens et accidentalis*: aceasta pare a fi încă una din axiomele unei epoci în viziunea căreia numai Creatorul avea puterea (şi dreptul) de a-şi transforma creaţia[49].

În măsura în care era, totuşi, acceptată, *noutatea* nu se putea legitima decît în forma unei *reîntoarceri spre trecut*, ca *restaurare* a unei situaţii ideale, ceea ce, în treacăt fie

---

[47] *Cf.* Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*..., p. 67; Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*..., p. 128.

[48] În această privinţă, cu o importantă nuanţă de sens contrar, totuşi, evocată atît de cognomenul *saeculum modernum*, asociat de Walafried Strabo epocii lui Carol cel Mare, cît şi de binecunoscuta *devotio moderna* din secolele XIII – XIV ori de *via moderna* (un secol mai tîrziu), ultima sintagmă fiind, în domeniul ei de aplicaţie – teologia – menită a sublinia *noutatea* pe care promotorii ei – Ockham, Buridan, Bradwardine, Wycliffe şi Grigore din Rimini – o invocau în raport cu scolastica aristotelică. Marsiglio din Padova conferă şi el termenului un sens pozitiv, după cum ne-o arată mai multe pasaje din *Defensor Pacis* (*cf.* Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*..., p. 69-71).

[49] *V.* Krzysztof Pomian, *op. cit.*, p. 44. Cuvintele sînt ale lui Albertus Magnus.

spus, explică forţa ideii de „renaştere" (consemnată printr-o varietate de termeni: *reformatio, regeneratio, restauratio* etc.) în cultura occidentală, pînă tîrziu, în pragul epocii moderne. „*Lasă neatinsă piatra pusă de tatăl tău* – îşi povăţuia cititorii călugărul Vincent din Lérins în secolul al V-lea – *căci, dacă noutatea trebuie evitată, se cuvine, dimpotrivă, urmat ceea ce este vechi;...dacă noul este rău, învăţătura înaintaşilor noştri este sacră*"[50]. Pentru John din Salisbury (Joannes Saresberiensis), autorul faimosului *Polycraticus*, de asemenea, noutatea apare ca un lucru ştiut de multă vreme, conţinînd un adevăr nealterat de timp. Aidoma lui, Anselm de Havelberg credea şi el că în domeniul spiritului nu există schimbare (*unus et idem spiritus*)[51], opinie similară cu aceea a lui Guillaume de Conches, potrivit căruia învăţaţii epocii sale nu făceau decît să repete ideile predecesorilor, fără a contribui prin nimic la dezvoltarea lor. „*Sîntem* – scria el – *cei ce expun şi formulează* [idei] *vechi şi nu inventează nimic nou*" (*Sumus relatores et expositores veterum, non inventores novorum*). Aceasta – continua el – întrucît „*cei vechi au fost mai buni decît cei noi*" (*Antiqui multo meliores fuerunt modernis*)[52]. Dar, expresia emblematică a prestigiului investit în trecut de oamenii Evului Mediu şi, totodată, a neîncrederii lor în consistenţa şi autonomia noului aparţine nu savanţilor citaţi, ci lui Bernard de Chartres (Bernardus Carnotensis, †1126), autor, în acest sens, al unei comparaţii atît de celebre, încît a străbătut pînă la noi veacurile, fiind de nenumărate ori reluată şi comentată. Ea este menţionată într-o scriere din 1159 a aceluiaşi John din Salisbury (*Metalogicus*), meritînd cu prisosinţă o reproducere integrală: „*Adeseori* –

---

[50] *Apud* Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale...*, p. 172.

[51] Teoria espiscopului german (cca. 1100-1158) est, de fapt, mult mai sofisticată, nereducîndu-se doar la cultul elementar al tradiţiei şi continuităţii. Celor care, în epoca sa, erau alarmaţi de proliferarea, în cadrul Bisericii, a multitudinii obiceiurilor, riturilor, formelor de viaţă religioasă etc., considerate, prin impresia de haos şi instabilitate pe care o creau, dăunătoare pentru vigoarea „trupească" a instituţiei ecleziastice, Anselm le răspunde afirmînd că toate se cuveneau a fi considerate drept expresia unei diversităţi naturale, reflectînd mai multe ipostaze ale Sfîntului Duh, care, deşi se distribuia, astfel, în mai multe chipuri, rămînea totuşi indivizibil, continuînd a unifica structura aparent contradictorie a Bisericii. Pe de altă parte, *noutăţile* generice oglindite de această varietate crescîndă nu numai că erau, pentru Anselm, legitime *sub debitis conditionibus*, ci şi *necesare* şi chiar providenţiale, în calitatea lor de „semne" ale Sfîntului Duh şi de simptome ale apropierii mîntuirii. Căci, potrivit convingerii episcopului german, Biserica nu este imobilă, conservîndu-şi nealterată fizionomia originilor. Deşi mereu aceeaşi, ea evoluează, se schimbă, sensul acestei schimbări fiind pozitiv, apropiind comunitatea credincioşilor, unificată prin Sfîntul Duh, de perfecţiune. Tocmai de aceea, acumularea „noutăţilor" nu constituia un simbol al decadenţei. Dimpotrivă, conotaţia acestora era, în optica lui Anselm, categoric pozitivă, anunţînd credincioşilor o spiritualizare finală din ce în ce mai apropiată. Episcopul german îşi interzice, astfel, orice lamentaţie pe marginea nenorocirii timpurilor, probînd un incurabil optimism (Anselme de Havelberg, *Dialogues*. Livre I, „Renouveau dans l'Église". Texte latin, note préliminaire, traduction, notes et appendice par Gaston Salet, s. j., Paris, Les Éditions du Cerf, 1966, *passim* (*Sources Chrétiennes* N° 118).

[52] Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale...*, p. 127-128.

scrie învăţatul englez, citîndu-şi predecesorul – *ştim mai mult nu fiindcă am fi înaintat prin inteligenţă naturală proprie, ci fiindcă sîntem susţinuţi de puterea minţii altora şi deţinem bogăţii moştenite de la strămoşi. Bernard de Chartres spunea* [că] *noi sîntem ca nişte pitici implîntaţi pe umerii uriaşilor* [încît] *putem vedea mai mult şi mai departe decît ei nu fiindcă am avea vederea mai ageră sau statura înaltă, ci fiindcă ne înălţăm şi ne sprijinim pe statura lor gigantică*" [53]. Chiar şi pentru acea vreme, deloc săracă în imagini sugestive, descrierea călugărului francez era, într-adevăr, memorabilă. Nu trebuie să ne mire, de aceea, că ea fost reţinută şi transmisă mai departe, făcînd faima autorului ei.

Nimic, poate, nu este mai revelator pentru această pondere extraordinară exercitată de trecut asupra conştiinţelor şi, deopotrivă, pentru mecanismul de legitimare a noului prin actualizare retrospectivă, decît exemplul *dreptului medieval*. Mentalitatea epocii concepea legea ca un dar divin (*lex est donum Dei*) şi intrinsecă Creaţiei, indiferent de aspectul ei uman (ca societate) sau natural (ca structură regularizatoare a lumii plantelor şi animalelor, ceea ce, să o spunem în treacăt , făcea ca răspunderea pentru un act să fie asociată nu numai oamenilor, ci şi animalelor şi chiar lucrurilor). Divină fiind, legea nu putea fi nici nedreaptă, nici rea, ci esenţialmente *bună*. În consecinţă, dreptul pe care îl structurau legile era tot una cu *dreptatea justitia*, schimbarea lui, indiferent de sens, fiind, practic, exclusă. Nimeni, nici Împăratul, nici regii, nici adunările reprezentative nu se gîndeau să elaboreze coduri proprii de legi. Orice modificare în acest domeniu era de neconceput, cîtă vreme dreptul exista dintotdeauna, fiind, ca şi justiţia, etern. Vechimea sa era pentru toate generaţiile o garanţie de autenticitate şi calitate[54], fapt probat, între altele, şi de importanţa, mai ales în comunităţile rurale, a „oamenilor bătrîni" (sau „buni şi bătrîni"), consideraţi a fi depozitarii tradiţiei, ai cutumelor, pe scurt, ai „obiceiului". Modul de redactare a faimosului recensămînt cunoscut sub numele de *Domesday Book* în Anglia de după cucerirea normandă este, în acest sens, cît se poate de revelator[55].

---

[53] Iată cel mai semnificativ pasaj al fragmentului în original: „***Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea***" (Joannes Saresberiensis: Metalogicus [Metalogicum], Patrologia Latina, vol. 199, col 0900C). Într-o traducere aproximativă, acelaşi fragment se regăseşte la Matei Călinescu, op. cit., p. 25-25.

[54] Opinia este a lui Marc Bloch, *op. cit.*, p. 131.

[55] *Cf.* Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale...*, p. 167-168. Paul Zumthor, *La lettre et la voix. De la „littérature" médiévale*, Paris, 1987, p. 97-98, 172-173. Pentru primul dintre autorii citaţi, rolul „oamenilor bătrîni" constituie o dovadă că, alături de originea divină, legile mai erau considerate, în Evul Mediu a izvorî şi din *„conştiinţa populară"* (*op. cit.*, p. 170). Un alt exemplu al prestigiului senectuţii ne este oferit, între alţii, de Orderic Vital (Ordericus Vitalis), care, în contextul evocării povestirilor narate de persoanele în vîrstă tinerilor, despre anumite evenimente din viaţa lor, cu scopul de a-i îndemna la virtute, deplînge faptul că, pentru anu-

Dacă dreptul era o emanaţie divină, aceasta nu însemna, totuşi, că el ajunsese a fi cunoscut în întregime sau integral codificat. De aceea, noutatea în acest domeniu consta în recuperarea, reconstituirea, formularea a ceea ce exista *deja*, dar nu ieşise pînă atunci la iveală. În Evul Mediu, elaborarea dreptului lua, întotdeauna, forma unei *căutări* şi a unei *găsiri*[56]. Cu cît ceea ce fusese, astfel, „găsit" era mai vechi, cu atît era mai bun şi mai drept. Vechimea dreptului nu era, cum am putea crede noi astăzi, în virtutea un alt mod de gîndire, o dovadă a epocii în care acesta fusese produs. Ea era, dimpotrivă, cum o demonstrează nenumărate exemple, un semn de adevăr şi valoare. Codul de legi al lui Alfred cel Mare, bunăoară, nu conţinea texte inedite, în sensul de acum al termenului. El era doar o *selecţie* a legilor elaborate de înaintaşii lui Alfred, precedată de un amplu preambul – mult mai larg decît codul propriu-zis – reunind cele 10 Porunci şi alte legi biblice, inclusiv o scurtă expunere a istoriei Apostolilor şi a hotărîrilor conciliilor ecumenice şi locale. În secolele X – XI, anglo-saxonii au redactat o nouă culegere, întemeiată, ca şi precedenta, pe împrumuturi masive din legile anterioare, reorganizate acum într-o altă manieră. Nici chiar redactarea dreptului cutumiar nu se abătea de regulile prescrise ale genului, autorii atribuindu-i, invariabil, dispoziţiile unor personaje celebre, din trecut (cum s-a întîmplat, de pildă, cu aşa-zisele „legi ale lui Olav cel Sfînt" la norvegieni sau cu „legile lui Eduard Confesorul" în Anglia primei părţi a secolului al XII-lea), dar care nu aveau, în realitate, nici o legătură cu numele invocate[57].

Accentul disproporţionat pus de Evul Mediu pe trecut – ale cărui ipostaze au fost expuse pînă aici – nu constituia defel un semn de dispreţ la adresa *viitorului*, cu atît mai mult cu cît acesta era imaginat „sub specie" escatologică, în forma împlinirii profeţiilor trecutului, a destinului atribuit la începutul veacurilor omului şi lumii de către Dumnezeu. Numai că, în măsura în care acest viitor echivala, în esenţă, cu un sfîrşit, iar acest sfîrşit era prefigurat dinainte, trecutul rămînea, pînă la urmă, cel mai important pentru oameni, orientîndu-le în mod hotărîtor o existenţă imposibil de schimbat, dar, cel puţin, perfectibilă. Tipic pentru orice societate determinată din afară, viitorul escatologic era, aşadar, foarte departe de viitorul nostru modern, neavînd (aproape) nimic în comun cu acesta. Odată cu apariţia, în secolele XIII – XIV, a timpului urban, al orologiului, *pre-*

---

mite evenimente, aceste gen de naraţiuni reprezintă singura sursă de informaţie (*Historica ecclesiastica*, VI, 8; *apud* Paul Zumthor *op. cit.*, p. 96).

[56] Teoria „dreptului etern", a cărui actualizare are loc prin „găsire" şi „descoperire" îi aparţine lui Fritz Kern (*Kingship and Law in the Middle Ages*, Oxford, Basil Blackwell, 1939), dar ea a fost criticată de Walter Ullmann, pe considerentul că elaborarea legii, indiferent dacă era „ascendentă" (adică avînd drept sursă voinţa colectivă, „poporul") sau „descendentă" (emanînd de la rege) era, în ultimă instanţă, expresia unui act uman (*cf. op. cit.*, *passim*). Aceeaşi opinie la Janet Nelson, care consideră teoria lui Kern un „mit" modern, lipsit de orice bază documentară (*apud* Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, Routledge, London and New York, 1996, p. 24).

[57] Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale...*, p. 169.

zentul se insinuează, la rîndu-i, din ce în ce mai insistent în viaţa oamenilor, dobîndind o semnificaţie pe care veacurile următoare nu vor face decît să i-o confirme.

În ceea ce priveşte, acum, noţiunea de ***spaţiu***, aceasta întruchipa, în aceeaşi măsură ca şi conceptul de „timp", principalele trăsături mentale ale medievalităţii. Şi, mai întîi de toate, *concreteţea*. Spaţiul nu era conceput, în această epocă, ca un mediu neutru, ci, dimpotrivă, ca o adevărată forţă, care determina însăşi viaţa. Aidoma noţiunii de „timp" (dar constatarea se potriveşte şi conceptului de „natură"), caracterul său era unul *intens personalizat*, filtrat subiectiv, astfel încît, el nu constituia un obiect stabil de reflecţie, ci rezulta – cum s-a constatat[58] – din punctele de vedere particulare, din imaginea pe care oamenii şi-o făceau despre el. Cu alte cuvinte şi mai pe scurt spus, o lungă perioadă de timp, spaţiul nu a fost, în Evul Mediu, perceput *ca atare*. Într-o epocă în care *interpretarea* naturii era, cum am văzut, precumpănitoare în raport cu *observarea* ei, iar dimensiunea *calitativă* şi *subiectivă* a lucrurilor prima net în faţa celei *cantitativ-obiective*, era aproape inevitabil ca atitudinea cognitivă a oamenilor faţă de mediul ambiant să fie dominată nu de interesul pentru diversitatea componentelor acestuia, ori de specificul acestor componente, ci de preocuparea de a decoda semnificaţiile simbolice ale manifestării lor. Nu *privirea*, în sensul optic al termenului, era, aşadar, aceea care constituia principalul mijloc şi, în acelaşi timp, criteriu de luare în stăpînire a spaţiului. Aceste funcţii erau îndeplinite de *gîndire*. Extrem de sumară, imaginea caracteristică a acestei perioade este aceea a spaţiului imprecis şi nediferenţiat, jalonat, ca în poemele epice, cel mult de cîteva locuri stereotipe (*podul, pădurea, porţile oraşului* şi, mai ales, *pustia*[59]), dar cu desăvîrşire lipsit de alte repere. Nici chiar puţinele scrieri destinate călătorilor nu erau mai precise. În *Ghidul pelerinului la Sfîntul Iacob din Compostella*, bunăoară, elaborat cîndva, între 1139 şi 1173, reperele geografice sînt quasi-insignifiante, ceea ce ne arată îndeajuns de convingător că nu atît parcursul era interesant pentru autor (probabil un fidel al apostolului, originar din Poitou sau Saintonge), cît finalitatea lui spirituală (referinţele spaţiale din mult mai timpuria *Istorie* a lui Beda Venerabilul confirmînd aceeaşi consta-

---

[58] *Cf.* Paul Zumthor, *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 45. De asemenea, Aaron J. Gourevitch, *Les catégories...*, p. 89.

[59] Ultimul dintre aceste jaloane, *pustia*, evocă cel mai bine tipul calitativ de percepţie, despre care vorbim. Noţiune mai mult spirituală decît geografică, avînd un rol ambivalent, fiind în acelaşi timp căutată ca spaţiu al încercărilor, şi temută, prin nenumăratele sale ispite, ea se identifica, cel mai adesea, cu *pădurea*. Pentru Bernard de Clairvaux, de pildă, „pustia-pădure" (adesea contrapusă, în imaginarul medieval, unui alt cuplu, „castelul-oraşul") constituia un adevărat ghid al vieţii spirituale. *„Pădurile* – exclamă el adresîndu-se unui interlocutor imaginar – *te vor învăţa mai mult decît cărţile"*. În literatura medievală, pădurea este prin excelenţă un spaţiu al tranziţiei între lumea de aici şi lumea de dincolo şi totodată, spaţiul simbolic al fugii de lume şi al regăsirii de sine, receptacolul necunoscutului şi al misterului. Uneori, ca în *Divina Comedia*, ea devine locul ispăşirii păcatelor lumeşti şi, corelativ, al dezordinii, al negativului şi al Diavolului, care li se arată celor rătăciţi în ea (*v.* în acest sens Hervé Martin, *op. cit.*, p. 129 şi Peter Dinzelbacher (Hrsg.), *op. cit.*, p. 572-574).

tare[60]). O imprecizie asemănătoare se dagajă şi din hărţile mapamondului şi portulanele epocii: acestea nu descriu lumea propriu-zisă, ci concepţia dominantă despre ea, trăsătură comună şi hărţilor arabe[61]. Tocmai această particularitate a perceperii spaţiului fizic (dar, fapt cît se poate de semnificativ, absentă în raport cu spaţiul imaginar, aşa cum apare el oglindit de literatura viziunilor[62]) – şi mai puţin nivelul tehnic scăzut –

[60] Exactitatea perceperii şi descrierii spaţiului este asociată la Beda cel mult edificiilor (respectiv locurilor) religioase, înfăţişate cu lux de amănunte, incluzînd pînă şi dimensiunile. În rest, peisajul, ca atare, este evasi-absent sau, ca Bethleemul şi Ierusalimul, este consemnat doar prin cîteva notaţii foarte vagi (*op. cit.*, V. 16-17, p. 300-303). Aceeaşi situaţie este, în general, valabilă şi pentru consideraţiile din deschiderea cărţii, privitoare la aşezarea geografică a Britaniei şi Irlandei. Unica excepţie (dar relativă) o constituie, şi aici, o oarecare concretete în măsurarea distanţelor (*ibidem*, I. 1, p. 37-40).

[61] Marea majoritate a hărţilor din secolele VI – XIII zugrăvesc pămîntul ca pe un disc în formă de T, înconjurat de ape (de ocean), descrise prin litera O (ambele caractere fiind iniţialele numelui generic al acestor documente: „Orbis Terrarum"). T separă, de obicei, cele trei continente: Europa, Asia şi Africa, cedate, potrivit Vechiului Testament, celor trei fii ai lui Noe: Sem, Ham şi Iaphet, dar el evocă, bineînţeles, şi crucea. Cînd este figurat, Paradisul apare pe aceste hărţi ca fiind situat la Răsărit, spre marginile lumii, de unde izvorau, potrivit opiniei curente, cele patru fluvii principale: Gangele, Nilul, Tigrul şi Eufratul (Ierusalimul fiind, din contra, identificat cu centrul Universului). Uneori, acest tip de documente făceau loc şi legendelor, ca atunci, de pildă, cînd ilustrau ipoteticul zid ridicat de Alexandru în jurul ţărilor Gog şi Magog (*cf.* Peter Dinzelbacher (Hrsg.), *op. cit.*, p. 132, 604-605; Hervé Martin, *op. cit.*, p. 128, 131, 132-133; Robert Delort, *op. cit.*,, p. 69-73).

[62] Imprecizia acestuia era considerabil mai mică în comparaţie cu a spaţiului real, cu toate că, atît argumentele *pro*, cît şi cele *contra* unei asemenea judecăţi nu lipsesc. Referindu-ne mai întîi la ultimele (argumentele *contra*), să notăm că spaţiul imaginar – de regulă, Paradisul, Infernul şi, ocazional, Purgatoriul – nu apare, în amintitele surse, ca omogen, ci discontinuu: în cadrul lui, văile alternează cu mlaştinile, iar locurile construite cu cele pustii, toate aceste părţi nefiind legate între ele decît prin logica pedepselor sau a recompenselor. În al doilea rînd, topografia sa avea un specific pronunţat simbolic, reflectînd valoarea inegală asociată de mentalitatea comună a epocii punctelor cardinale, „sususlui" şi „josului", „dreptei" şi „stîngii" etc. Celelalte însuşiri sînt, de asemenea, identice cu ale spaţiului fizic, asemănarea mergînd chiar pînă la tipologia personajelor care le populează pe amîndouă, închipuite, însă, în cazul spaţiului imaginar, sub forma eterată a sufletelor. Un exemplu cît se poate de concludent pentru toate particularităţile consemnate pînă aici este aşa-numita *Viziune a lui Thurkill* (*Visio Thurkilli*), un text datînd din 1206, al cărui autor (nenumit, dar, probabil, un cleric englez, pe nume Ralph, cunoscut drept compilator al „Cronicii engleze" – *Chronicon Anglicanum* – şi abate al mînăstirii cisterciene de la Cogeshall, între 1207 şi 1218) narează viziunea despre lumea de dincolo a unui nativ, după toate aparenţele, ţăran, din comitatul Essex (în legătură cu această viziune, *v.* şi *infra*, cap. V. Pentru atribuire, *cf.* H. L. D. Ward, *The Vision of Thurkill probably by Ralph of Coggeshall*, „Journal of the British Archaeological Association, XXXI, 1875, p. 420-459, citat de Jean-Claude Schmitt, *Raţiunea gesturilor în Occidentul medieval*. Traducere de Doina Marian. Prefaţă de Alexandru Duţu, Bucureşti, Ed. Meridiane,

explică de ce *distanţele* în Evul Mediu erau greu de măsurat cu precizie sau, în orice caz, nu atît de riguros ca astăzi. Ele nu reprezentau o noţiune cantitativă, cît, aidoma perceperii întregului spaţiu, mai ales, calitativă, fiind măsurate – cum a observat Paul Zumthor – *„în termeni de apartenenţă,...prin raportare la figurile de identificare pe care şi le forma comunitatea"*, şi chiar prin *„povestirile care dădeau expresie memoriei colective"*[63]. Aceste particularităţi îngreunau considerabil contactele umane, conferind

1998, p. 357, n. 3). În relatarea călătorului extatic, celălalt tărîm este lipsit de amplasări precise, deşi apare ca riguros organizat, părţile sale fiind dispuse de-a lungul unei linii drepte orientată de la vest spre est, în centru găsindu-se biserica Fecioarei, de unde pornea drumul care ducea spre Purgatoriu. De aici, parcursul trecea peste un pod al încercărilor, presărat cu spini şi lame, pe care sufletele care nu fuseseră condamnate trebuiau să-l traverseze pentru a ajunge la Muntele Bucuriei (Paradisul). Alte detalii, tot atît de exacte, se referă la cazanele în care erau chinuite sufletele păcătoşilor, la procedeele de cîntărire a meritelor şi păcatelor defuncţilor, la personajele întîlnite de călător în drumul său etc. Ceea ce frapează în povestea relatată de călugărul englez nu este numai asemănarea, deja subliniată, a celor două spaţii, ci şi faptul că pandantul imaginar al mediului real este acelaşi cu universul limitat al călătorului (*v.* în această privinţă Aaron Gurevich, *Oral and written culture of the Middle Ages: two 'peasant visions' of the late twelfth to the early thirteenth centuries* in idem, *Historical Anthropology of the Middle Ages*. Edited by Jana Howlett, Polity Press [Cambridge], 1992, p. 50-57; idem, *La culture populaire au Moyen Âge. «Simplices et Docti»*. Traduit du russe par Elena Balzamo, Paris, Aubier, 1996, p. 234-238; de asemenea, n. 65). Acest deficit de precizie este, după părerea noastră, contrabalansat de mult mai multe însuşiri „pozitive", care pun sub semnul întrebării sinonimia dintre spaţiul fizic şi cel imaginar. În primul rînd, cel ce parcurge, fie şi la „a doua mînă" principalele producţii aparţinînd literaturii viziunilor (*v. infra*), nu poate rămîne insensibil la *concreteţea* cu care sînt zugrăvite „peisajele" imaginare, a căror structurare are menirea de a oglindi specificul fiecărui loc, mai exact spus, funcţia sa principală. Din acest unghi, spaţiul „de dincolo" are atît o valoare în sine, cît şi una „de întrebuinţare", servind, prin atributele care îi sînt proprii, precum şi prin impresiile senzoriale provocate vizitatorilor ocazionali sau „locatarilor", la certificarea destinului post-mortem al sufletelor. Spre deosebire de spaţiul real, evocat, cum am spus, prin cîteva clişee recurente, spaţiul imaginar pare a fi foarte departe de orice neutralitate. Viu colorate, bogate în detalii de conţinut, descrierile sale, însoţite şi de naraţiunea amănunţită a deplasării, sînt mai totdeauna asociate şi cu puternice stări emoţionale. Acest concret al descrierii, care „provoacă" deopotrivă văzul, auzul şi simţul olfactiv reiese cu forţă chiar şi dintr-o simplă enumerare a locurilor străbătute de personajul principal al viziunii. Iată, bunăoară, spaţiile parcurse de Alberico da Settefrati (un călător din secolul al XII-lea în lumea „de dincolo"), a căror înşiruire coincide cu capitolele 9-13 din versiunea scrisă a relatării sale: *„9. De locis tartareis et ore infernalis baratri...; 10. De lacu igneo in quo sacrilegi cremabantur; 11. De puteo flammas emittente...; 12. De loco horrido tenebroso, flammanti serpentibus et eiulatibus, draconibus et stridoribus pleno...,13. De lacu aqua sulphurea et serpentibus ac scorpionibus pleno..."* (pentru mai multe detalii *v. infra*, Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1981, p. 121 *sqq*, 131 *sqq*, 136-140, 146 *sqq*; capitolele menţionate se află la p. 146).

[63] *Cf. La mesure du monde...*, p. 146.

relaţiilor dintre grupuri un caracter adesea conflictual. Pentru a măsura, totuşi, spaţiul, oamenii foloseau repere de ordin corporal, variabile de la o regiune la alta şi de la un tip de comunitate la altul. Acestea erau fie „piciorul", „cotul" şi „degetul", fie – ca la Montaillou – şi „mîna", „braţul" (pentru distanţe mai lungi) sau forţa acestuia, tradusă prin capacitatea sa de a arunca diferite obiecte[64]. Alte unităţi provenea din capacitatea de efort a omului (cît putea lucra într-o zi-lumină), fie cu braţele, fie cu mijloace suplimentare. Orice măsură agrară medievală era, de asemenea, foarte concretă, implicînd o descriere amănunţită a locului respectiv şi identificarea celor ce-l stăpîneau şi lucrau[65]. Limbajul deplasării era tot atît de concret şi de figurativ. În regiunile rurale de deal şi munte, de exemplu, nu se mergea niciodată de „acolo" pînă „dincolo", ci se *urca* şi se *cobora*, vocabularul sugerînd condiţiile de relief ale traseului. În acelaşi mediu, itinerarul nu era decît arareori indicat, printr-o orientare generală. De regulă, el era imaginat ca un lanţ de aşezări, a căror parcurgere conducea direct la ţintă. Nici denumirile punctelor cardinale nu erau cunoscute, orientarea făcîndu-se după semne sau direcţii concrete (*către* ceva)[66].

Specificul personalizat al spaţiului în Evul Mediu avea şi un reflex lingvistic. Oamenii epocii nu cunoşteau cuvîntul abstract „spaţiu", folosind, în locul lui, mult mai concretul *locus*. Prezent în toate limbile romanice, „locul" era un termen deosebit de „greu" prin semnificaţii. Sinonim cu însăşi *matricea* omului, determinîndu-i valoarea, calităţile sau defectele, el era, în această epocă, cel dintîi – şi cel mai important – element caracterial al fiinţei umane, numele său însoţind întotdeauna numele omului. Locul unei fiinţe, ca şi acela al unui obiect, erau percepute ca o calitate *proprie* a obiectului sau fiinţei respective, identitatea sinelui neputînd fi separată de amplasarea sa . De aici şi mefienţa faţă de necunoscuţi, de străini, în general, de toţi cei a căror înrădăcinare era suspectă sau incertă. În condiţiile în care locul îl fixa pe om definindu-l, el însemna şi tradiţie, respectul cutumelor, al obiceiurilor etc., pe scurt, tot ceea ce excludea – cum am văzut – propensiunea spre schimbare. Agenţii schimbării în Evul Mediu, agitatorii spiritelor erau, în majoritatea cazurilor, *itineranţi*, recrutîndu-şi adepţii în primul rînd dintre cei cu o implantare „locativă" nesigură (marginali, izolaţi etc.). Aceste însuşiri denotă faptul că „locurile" în Evul Mediu – fie ele reale sau imaginare – erau esenţialmente limitate şi închise, cum o sugerează şi omniprezenţa în mentalitatea şi în vocabularul epocii a cuplurilor antitetice „înăuntru-afară", „aici-acolo" etc., evocînd tot atîtea figuri arhetipale universale, comune tuturor culturilor şi epocilor[67].

---

[64] Emmanuel Le Roy Ladurie, *op. cit.*, p. 431-432.

[65] Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale...*, p. 60-61.

[66] Emmanuel Le Roy Ladurie, *op. cit.*, p. 431-432.

[67] Paul Zumthor, *La mesure...*, p. 51-54, 58; Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale...*, p. 53, 260. Paradisul, care i se arată călugărului din *Viziunea Sfîntului Patrick*, după trecerea acestuia prin Purgatoriu şi Iad şi traversarea podului *„strîmt, lustruit şi alunecos ca o gheaţă"*, care lega lumea chinurilor veşnice de spaţiul celest este, de fapt, un oraş *„uimitor de fru-*

Dimensiunea paradigmatică a „locului" reiese şi din faptul că i se atribuia un nume, care îi epitomiza însuşirile şi semnificaţia. A numi un loc însemna a-l lua în stăpînire, cum s-a întîmplat cu nenumăratele aşezări rurale apărute prin marile defrişări din secolele XI – XII. Aceeaşi dimensiune rezultă şi din strînsa asociere a locului, în ipostaza sa de „loc fix", de „Centru", cu spaţiul de manifestare a sacrului. În acest caz, locul reprezenta „deschiderea" care îngăduia trecerea de la o regiune cosmică la alta, din lumea profană în aceea divină[68] .

Evocînd personalitatea spaţiului, „locul" medieval era, într-o manieră încă şi mai concretă, casa, satul, ţinutul, pe scurt, *pămîntul* pe care trăia omul. Identitatea lingvistică, prezentă în multe limbi romanice, dintre „pămînt", „teritoriu" şi „ţară" sugerează, invariabil, acelaşi lucru: ataşamentul, legătura organică, vitală, dintre om şi locul în care el trăia, faptul că relaţia sa cu pămîntul nu era, pur şi simplu, doar una de proprietate sau de posesiune în raport cu un obiect oarecare, ci mult mai profundă. La unele popoare din Evul Mediu, însăşi terminologia socială trădează această intimitate, ca, bunăoară, în societăţile scandinave, unde omul liber era denumit *odalman*, adică proprietar al unui *odal*, pămînt familial ereditar, care conţinea şi ansamblul drepturilor derivate din apartenenţa la grupul familial respectiv (o filiaţie identică are şi termenul de *allodium*, desemnînd domeniul funciar liber la vechii franci). Acelaşi tip de relaţie aproape afectivă cu pămîntul imprima raportului dintre senior şi proprietatea sa o conotaţie nu doar materială sau de interes. Mai mult decît atît, acest raport era constituit, după cum s-a observat, dintr-un *„amestec complex de relaţii de exploatare, de putere politică, de dependenţă, de tradiţie şi obiceiuri, de emoţie, de protecţie şi respect"*, foarte departe de imaginea pe care sîntem înclinaţi să ne-o facem noi astăzi despre seniorie[69].

Într-o manieră la fel de concretă, locul în societatea medievală era *spaţiul construit*, contrapus *spaţiului gol* (polaritate printre cele mai importante în imaginarul epocii). Doar *construit*, *locuit* şi ulterior *consacrat*, dobîndea locul semnificaţiile sale fundamen-

---

mos, strălucind de aur şi de pietre preţioase" (Jacques de Voragine, *Legenda de aur*. Traducere, îngrijire şi prefaţă de Livia Titieni, vol. I, Cluj-Napoca, 1998, vol. I, p. 236). Pe lîngă „închidere", spaţiul (locul) imaginar mai era definit şi printr-o „economie" riguroasă a circumscrierii, oglindită – potrivit reperelor pe care ni le oferă literatura viziunilor – nu numai de suprafaţa limitată a celor trei *topos*-uri fundamentale ale imaginarului creştin (Infernul, Purgatoriul şi Paradisul), ci şi de apropierea lor „fizică", denotată de scurtimea distanţelor. Enunţarea sporadică a unor date topometrice în relaţie cu cu aceleaşi spaţii întăreşte această concluzie, evidenţiind totodată faptul, nu mai puţin interesant, că, de foarte multe ori, toate cele trei locuri atît de diferite erau traversate de un *singur* drum, străbătutut de călătorul vizionar cu pasul (*cf.* Peter Dinzelbacher, *op. cit.*, p. 110-112, 114). Toate aceste detalii confirmă, mai curînd omologia dintre spaţiul real şi cel imaginar (expresie a imaginii unitare a Cosmosului „medieval"), decît mai sus analizata distincţie dintre ele (*v. supra*, n. 62).

[68] *Cf.* Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul...*, p. 21 *sqq*, 57-60.

[69] Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale...*, p. 50-51, 262-263; Paul Zumthor, *La mesure...*, p. 69 *sqq*.

tale, de stabilizare şi protecţie. Greutatea simbolică a spaţiului construit poate fi dedusă şi din faptul că în reprezentările medievale – cel puţin în anumite medii sociale, preponderent rurale – Cerul era întrevăzut, concret, fie ca o casă (de către ţăranii din Montaillou, de exemplu), fie ca un palat (imagine specifică vechilor germani)[70]. Arta de a construi ţinea, în Evul Mediu, mai curînd de magie decît de ştiinţă, reclamînd, ca şi aceasta, iniţiere şi practicarea unui limbaj esoteric. Astfel se explică, probabil, locul eminent ocupat de *arhitectură* printre artele medievale, ca simbol al însuşi actului Creaţiei. Acest lucru este confirmat, între altele, şi de credinţa, foarte răspîndită în societăţile arhaice, inclusiv în Evul Mediu, potrivit căreia organizarea unui spaţiu, subsecventă consacrării sale, reitera lucrarea exemplară a înaintaşilor şi, în primul rînd, modelul fundamental: crearea Universului. *„Fie că era vorba de defrişarea unui ţinut sălbatic, de cucerirea şi ocuparea unui teritoriu străin, de construirea unei case sau biserici,...luarea în stăpînire rituală era imaginată ca repetînd cosmogonia"*[71] .

În opoziţie fundamentală cu locul construit, *locul gol* era investit cu toate semnificaţiile negative. Simbolizat prin spaţii aride şi lipsite de viaţă (pădure, pustiu etc.), el adăpostea cele mai malefice forţe, fiind spaţiul predilect de contact cu diabolicul, locul său de manifestare, avanpostul, însuşi, al Infernului. De aceea, stabilirea sau trecerea prin pustiu a reprezentat, în Evul Mediu, nu numai cea mai înaltă formă de sanctitate, dar şi o probă exemplară de curaj, cum am văzut că ne-o arată toate romanele cavalereşti ale epocii. Desigur, opoziţia dintre teritoriul locuit şi spaţiul necunoscut nu este specifică doar medievalităţii. De fapt, ea este comună tuturor societăţilor arhaice, spaţiul „necosmicizat" sau neconsacrat – identic cu neantul, haosul sau nefiinţa absolută – trebuind ocolit, de fiecare dată, cu cea mai mare grijă[72].

Era aproape inevitabil ca însuşirile spaţiului evocate mai sus să imprime *călătoriei* şi formelor ei înrudite o conotaţie preponderent negativă[73]. Cei ce călătoreau în Evul Mediu, fie ei jongleri, evrei, vagabonzi, predicatori sau negustori, erau, întotdeauna, suspecţi prin definiţie, avînd, de cele mai multe ori, un statut marginal. Faptul nu trebuie să ne mire. După cum o indică etimologia tuturor termenilor care o definesc în diferite idiomuri, deplasarea a fost multă vreme concepută ca o *ruptură* în sensul literal al cuvîntu-

---

[70] *Cf.* Emmanuel Le Roy Ladurie, *op. cit.*, *passim*; Aaron J. Gourevitch, *Les catégories...*, *passim*.

[71] Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul...*, p. 30.

[72] *Ibidem*, p. 28, 59; idem, *Imagini şi simboluri...*, p. 46 *sq*; Paul Zumthor, *La mesure...*, *passim*.

[73] O opinie contrară la Bronislaw Geremek, *The Marginal Man* in *Medieval Callings*. Edited by Jacques Le Goff..., p. 347 *sqq* (p. 317 *sqq* în ediţia românească: *Omul medieval*. Traducere de Ingrid Ilinca şi Dragoş Cojocaru. Postfaţă de Alexandru-Florin Platon, Iaşi, Polirom, 1999), autor care consideră că nu stăruinţa în acelaşi loc, ci mobilitatea a constituit, în Evul Mediu, o particularitate definitorie. Pe de altă parte, tot Geremek observă că *„asocierea mobilităţii spaţiale cu un sens al ameninţării la adresa ordinii publice a rămas o trăsătură permanentă a aceleiaşi civilizaţii* [medievale]", ca şi nomadismul, care a fost, tot în Evul Mediu, un stil de viaţă foarte răspîndit (p. 351 în ediţia engleză).

lui, ca o *deplasare*, o smulgere a rădăcinilor din locul natal, recursul la acest gest implicînd riscul izolării şi al retragerii sprijinului comunitar. Cuvîntul englez „travel", de exemplu, provenind din francezul „travail", sugerează chinul, efortul actului. Tot astfel, germanicul „reisen" (*rîsan* la vechii germani) evocă elanul şi ruptura. În limba franceză, „călătoria", cu sensul nou, de „parcurs", nu s-a definit, în accepţiunea ei actuală, decît tîrziu, în secolul al XV-lea. Exemplele ar putea, desigur, continua[74].

Corespondent devalorizat al spaţiului locuit, negativismul asociat călătoriei nu se datora însă, doar acestei comparaţii defavorabile. Cristalizarea sa trebuie, cu siguranţă, pusă şi pe seama *duratei* neobişnuit de mari şi a *dificultăţilor* înseşi ale deplasării, deloc puţine şi deloc minore, într-o epocă tocmai din acest motiv atît de obişnuită a-i asocia atributele unei adevărate aventuri. În secolul al X-lea, o săptămînă întreagă era necesară oricui încerca să acopere călare cei 250 de km. ai bazinului parizian. Un veac mai tîrziu, rapiditatea deplasării nu progresase în mod semnificativ, de vreme ce un mesager care călătorea de la Roma spre centrul Germaniei avea nevoie de 25 de zile pentru a străbate întreaga distanţă. În secolul al XII-lea, patru săptămîni erau necesare pentru un voiaj din Austria în Anglia şi patru luni pentru unul din Palestina în Germania (tot atît cît a trebuit ca veştile despre captivitatea lui Richard I, respectiv moartea lui Frederic I Barbarossa să ajungă în ţinuturile natale ale celor doi monarhi). De la Roma la Canterbury, drumul dura de obicei şapte săptămîni, dar ştirile urgente puteau ajunge şi în patru. Călătorului obişnuit îi trebuiau 24 de zile între Nîmes şi Provins (în Champagne) şi 12 de la Florenţa la Neapole, aceste cifre rămînînd, la finele secolului al XIV-lea, cam de acelaşi ordin: 10 zile între Avignon şi Paris pentru un curier regal şi aproape o lună pentru restul călătorilor. Anumite îmbunătăţiri ale orarului, firească, nu au lipsit. În secolul al XIV-lea, Papalitatea a fost prima care a organizat un sistem de curieri permanenţi, exemplul ei fiind urmat de Aragon (la finele aceluiaşi secol) şi de unele state italiene (Milano şi Veneţia), care şi-au pus la punct servicii încă şi mai rapide. Uneori, se stabileau adevărate recorduri: patru zile între Paris şi Avignon în 1394 şi puţin peste două zile între Barcelona şi Valencia în 1459. La sfîrşitul celui de-al XV-lea veac, în Germania curierii circulau zilnic cam 100 de km. în zonă deschisă şi 50 în zonă montană. Cu toate acestea, legăturile interregionale au continuat să fie precare, riscante şi sub influenţa perturbatoare a factorilor meteo şi de climă. O „încetineală structurală" a deplasării nu a putut fi niciodată depăşită în epoca la care ne referim, ceea ce imprima limite serioase chiar şi activităţilor celor mai dinamice. Pe la mijlocul secolului al XV-lea, de pildă, doi ani întregi erau necesari unui negustor veneţian pentru a încheia ciclul complet al unei afaceri[75]. Şi, după numai un secol, în plină modernitate timpurie aşadar, doar 30% erau şansele unui călător în Extremul Orient de a reveni la punctul de plecare[76]. „Domesticirea spaţiului" (după

---

[74] *Cf.* Paul Zumthor, *La mesure...*, p. 156 *sqq*, 167.

[75] Jacques Le Goff, *Negustorii şi bancherii în Evul Mediu*. Traducere de Nicolae Ghimpeţeanu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1994, p. 17.

[76] Ultima evaluare a fost făcută de Pierre Chaunu (*apud* Paul Zumthor, *La mesure...*, p. 172). Pentru toate datele de mai sus, pe lîngă volumul citat, *v.* şi Marcel Pacaut, *Les structures politi-*

nimerita expresie a lui Paul Zumthor) va mai avea nevoie de mult timp pentru a deveni o realitate.

A călători în această epocă nu însemna, totuşi, să te expui întotdeauna la riscuri şi mefienţei celorlalţi, chiar dacă efortul şi ruptura implicate de deplasare erau considerabile. Călătoria avea, deopotrivă, şi o valenţă pozitivă, atunci cînd era înţeleasă ca un parcurs de sfinţenie (în forma pelerinajului, de pildă) sau ca un mijloc de cunoaştere spirituală. Nu este deloc paradoxal, în acest ultim sens, faptul că apropierea de Dumnezeu a fost, în multe cazuri, concepută ca o călătorie (Sfîntul Bonaventura şi-a intitulat chiar astfel una din scrierile sale: *Itinerarium mentis in Deum*, elaborată către 1270) sau că deplasarea a fost adesea imaginată ca o necontenită pendulare între „sus" şi „jos", ca un parcurs iniţiatic, a cărui consecinţă era prefacerea completă a omului. Particularitate definitorie a însuşi elanului mistic creştin, acest „nomadism al verticalităţii" (cum l-a caracterizat tot Paul Zumthor, pe urmele lui Gilles Deleuze şi K. White[77]) a fost, deloc întîmplător, încorporat ca o structură de bază de către modelul monastic de pietate, cum ne-o arată nu numai preferinţa arătată de benedictini claustrării în aşezămintele lor religioase şi refuzul sistematic al cistercienilor de a participa la pelerinaje, dar şi accentul insistent pus de predicatorii epocii pe stabilitate (în defavoarea mobilităţii, ori a unei gestualităţi corporale excesive), toate constituind dovezi deosebit de grăitoare pentru temeiurile ideologice profunde care au tins în Evul Mediu să privilegieze o bună bucată de timp statornicia oamenilor. În secolul al XIII-lea, noile ordine misionare, dominicanii şi franciscanii, vor amorsa o schimbare radicală a acestei mentalităţi, contribuind, totodată, la reorientarea pe orizontală a deplasării[78]. Acest lucru a constituit o premisă importantă a reabilitării complete, de mai tîrziu, a călătoriei şi a intrării ei în patrimoniul valorilor fundamentale, proces desăvîrşit în cel de-al XV-lea veac. Pînă a nu se ajunge, însă, aici, cu începere din acelaşi veac XIII, şi ca efect al expansiunii comerciale, politice şi militare din ce în ce mai ample a Creştinătăţii latine în zonele mediteraneene şi central-europene care îi fuseseră multă vreme închise, perceperea obiectivă a spaţiului a devenit tot mai precisă, chiar dacă măsurarea, descrierea şi conceptualizarea sa au continuat, o vreme, să se îmbine cu imaginarul fabulos, menit a suplini carenţa de informaţii exacte. Relatările de călătorie ale lui Giovanni da Planocarpini (autor al unei extrem de interesante *Istorii a mongolilor*, scrisă în urma voiajului întreprins de autor între 1245 şi 1247 în ţinuturile lor[79]), Guillaume de Rubrouck (autor al unei *Călătorii* în acelaşi imperiu, între

---

ques de l'Occident médiéval, Paris, 1969, p. 343-344 şi Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale...*, p. 172.

[77] Autori care vorbesc despre *„gîndire nomadă"*, respectiv, *„spirit nomad"*, dar nu în legătură cu Evul Mediu (Paul Zumthor, *La mesure...*, p. 37).

[78] *Cf.* Peter Dinzelbacher (Hrsg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte...*, p. 611.

[79] Călugărul franciscan s-a angajat în această aventură ca emisar al papei Inocenţiu al IV-lea şi al conciliului din Lyon, într-o epocă în care Biserica romană tocmai începuse să se gîndească cu seriozitate la perspectiva atragerii mongolilor în sînul Creştinătăţii latine. Pornit la drum la 12 aprilie 1245, ducînd o scrisoare prea puţin amabilă adresată Marelui Han, prin care Papalitatea de-

1253-1255[80]) şi Marco Polo (al cărui nume este pentru totdeauna legat de *Cartea minunilor* – oglindă fidelă a îndelungatelor sale peregrinări prin Orient[81]) indică limpede această treptată transformare, dar şi limitele ei, de vreme ce noua imagine a lumii nu a depăşit, la început, cercul relativ strîmt al celor mai active elemente sociale, care se angajaseră în aceste călătorii. Pe de altă parte, comparaţia dintre aceste scrieri este ea însăşi revelatoare pentru rapiditatea evoluţiei de care vorbim. Dacă relatarea lui Planocarpini, de exemplu, este încă profund impregnată de prejudecăţile proprii unghiului de vedere al unui creştin catolic (deşi nu este lipsită de o anumită sensibilitate etnografică, faţă de modul de viaţă mongol), mărturiile redactate de urmaşii săi denotă o certă schimbare de optică, ilustrată nu numai de precizia sporită a observaţiilor referitoare la realităţile din stepele asiatice (cazul lui Rubrouck, pentru care mongolii nu mai sînt, ca la predecesorul său, nişte simpli barbari), dar şi, consensual, de o anumită predispoziţie (evidentă mai ales la Marco Polo, dar nu precumpănitoare, totuşi) de a rupe cu geografia imaginară tradiţională, în favoarea unor notaţii mai exacte. Din acest unghi, atît emisarul flamand al lui Ludovic al IX-lea, cît şi negustorul veneţian prefigurează exemplar faimoasa *Pratica della Mercatura*, redactată între 1310 şi 1342 de un oarecare Francesco Pegolotti, agent comercial al fraţilor Bardi, text uimitor prin precizia datelor referitoare la centrele comerciale mediteraneene şi occidentale, la drumurile de legătură dintre ele, la distanţele şi sistemele de măsură aflate în vigoare pe traseele respective, la greutăţi, preţuri, monede

---

nunţa ravagiile săvîrşte de mongoli cu prilejul invaziei din anii precedenţi, Giovanni da Planocarpini a ajuns relativ repede la ţintă (în apropiere de Karakorum) după ce trecuse prin Cracovia, Kiev şi Astrahan, urmînd aşadar, una din rutele obişnuite care făceau legătura între Europa şi Asia. A revenit la Lyon doi ani mai tîrziu, de Sărbătoarea Tuturor Sfinţilor, aducînd cu sine răspunsul destinatarului (pentru aceste detalii şi multe altele, referitoare la scrierea lăsată de călugărul franciscan, v. Hervé Martin, *op. cit.*, p. 138).

[80] Pornit din Constantinopol în aprilie 1253, Rubrouck a ajuns la Karakorum exact un an mai tîrziu, revenind la Accra, în Palestina în august 1255 (*ibidem*, p. 139-140).

[81] Marco Polo şi-a început călătoria care avea să-l facă celebru în 1271, la vîrsta de 17 ani, ca însoţitor al tatălui (Niccolo) şi al unchiului său (Maffeo), comercianţi de blănuri, care mai fuseseră în ţinuturile mongole atît între 1261-1264, cît şi între 1266-1269, cînd ajunseseră chiar pînă la curtea lui Kubilay, de unde s-au reîntors aducînd un mesaj care solicita papei predicatori ai credinţei catolice. După o trecere prin Pămîntul Sfînt şi un ocol prin Armenia şi sudul Caucazului, cei trei călători au coborît pînă la strîmtoarea Ormuz, pentru a urca apoi, pe cale terestră, spre Horasan. După mai multe întîrzieri, în Afganistanul de nord şi la porţile Chinei, veneţienii au ajuns, în sfîrşit, la curtea hanului Kubilay în toamna anului 1275, unde aveau să rămînă preţ de 16 ani, îndeplinind pe lîngă el mai multe servicii. Deabia în 1291 au putut fraţii Polo şi Marco să părăsească China, cu misiunea de a escorta o prinţesă pentru suveranul mongol al Persiei. După o escală la Sumatra şi după ce, pe drum, trecuseră şi prin India, cei trei au debarcat la Veneţia în 1295, la 24 de ani, aşadar, după ce plecaseră de acasă. Făcut prizonier de genovezi trei ani mai tîrziu, Marco şi-a dictat amintirile unui tovarăş de suferinţă, pisanul Rusticello, care le-a redactat în forma în care acestea ne-au parvenit (*ibid.*, p. 140-141).

şi taxe, pe scurt, la toate elementele necesare susţinerii fluxului neîntrerupt al afacerilor. Chiar dacă în acest veritabil „manual" comercial spaţiul, ca atare, este foarte puţin prezent, noua sa imagine transpare limpede din minuţiozitatea cu care sînt înregistrate majoritatea structurilor sale componente[82].

Fără îndoială că o asemenea precizie a descrierilor continua să fie, pentru acea epocă mai curînd o excepţie decît o regulă, rămînînd la fel şi în deceniile următoare. Exemplul relatării de călătorie subscrisă de Sire Jehan de Mandeville, în care exactitatea evocării spaţiului coexistă fără probleme cu imaginarul fantastic este, din acest punct de vedere, cît se poate de elocvent[83]. Cu toate acestea „virajul" spre precizie fusese amorsat fără putinţă de întoarcere, schimbarea mentalităţii devenind – cum a arătat-o secolul următor – ireversibilă. În 1450, aventurierul sicilian Pietro Rambulo, întors din Spania şi Franţa, care îi explică unui compatriot că plecase în călătorie din dorinţa de a *„vedea pămîntul întreg"* (*visendi orbis terrarum*) era de acum, din punct de vedere mental, la sute de ani depărtare de cei pentru care, cu numai două-trei veacuri mai înainte, universul se reducea la orizontul aşezării natale. Douăzeci de ani mai tîrziu, către 1470, Anselm Adorno îi elogia în Prologul *Itinerariului* său pe cei ce avuseseră curiozitatea de a cunoaşte diverse părţi ale lumii, atitudinea sa constituind, de asemenea, un important indiciu de schimbare[84]. Mult timp izolate în propriile lor orizonturi de referinţă, societăţile vest-europene, aflate în pragul modernităţii, tindeau, astfel, să-şi depăşească tot mai net hotarele tradiţionale, spre o unitate devenită, finalmente, posibilă ca urmare, în primul rînd, a unei treptate „îmblînziri" a spaţiului.

---

[82] Bibliografia marilor explorări din secolele XIII – XVI este, bineînţeles imensă şi imposibil de amintit aici, fie şi fragmentar. Dintre titlurile mai semnificative, totuşi, pentru acestă chestiune, semnalăm, pe lîngă volumul de mai multe ori citat al lui Hervé Martin, două care ni s-au părut mai importante: Pierre Chaunu, *L'expansion européenne du XIII^ème^ au XV^ème^ siècle*, Paris, 1969 şi Michel Mollat, *Les explorateurs du XIII^ème^ au XVI^ème^ siècle. Premiers regards sur des mondes nouveaux.*, Paris, 1986.

[83] Elaborat în 1356, acest text (lipsit de titlu) a fost, negreşit, printre cele mai populare ale genului, din moment ce el ne-a parvenit în peste 250 de variante. Probabil englez (dar nu ştim mai multe despre el), autorul a călătorit ani îndelungaţi în Egipt, China şi India, dar relatarea sa nu-i oglindeşte doar propria experienţă, ci conţine şi un volum substanţial de informaţii preluate din texte diverse şi, mai ales, din cele aparţinînd genului *imago mundi*, foarte răspîndit în secolul al XIII-lea. Acest lucru i-a făcut pe unii specialişti contemporani să se îndoiască nu numai de autenticitatea călătoriilor personajului, dar chiar şi de aceea a autorului însuşi, greu de încadrat, doar pe baza acestei scrieri cu multiple valenţe într-o categorie socio-profesională sigură. După unele estimări, formulate pe baza coroborării diverselor surse care se ghicesc în spatele cărţii lui Jehan de Mandeville, autorul ar fi asimilat cam 20 de scrieri diferite, fără a mai socoti şi Biblia, care pare a fi fost pentru anonimul englez o sursă extrem de importantă. Acest fapt explică încă un detaliu deosebit de semnificativ al textului la care ne referim: dacă la marea majoritate a predecesorilor săi certificarea relatărilor era făcută prin apelul reiterat la cele două simţuri principale – văzul şi auzul (autorii respectivi probînd veridicitatea celor scrise prin declaraţii precum: *„am văzut"* sau *„am auzit"*) –, englezul, dimpotrivă, îşi evocă în mod predilect lecturile, spunînd în repetate rînduri că *a citit* (*cf.* Hervé Martin, *op. cit.*, p. 144-146; Michel Mollat, *op. cit.*, p. 122 *sqq*).

[84] *Apud* Paul Zumthor, *La mesure...*, p. 167-168.

IV

Munca

Orice societate numără printre elementele care compun viziunea sa despre lume nu numai conceptele de timp şi spaţiu, ci şi o imagine bine definită despre *proprietate*, *bogăţie* şi *muncă*. Noţiuni economice, acestea sînt – după cum s-a observat – în egală măsură, şi concepte morale, *„reflectînd diferite concepţii, mai generale sau intenţionalităţi specifice"*[1], cu mult mai ample decît domeniul lor strict de referinţă. Este şi motivul pentru care reconstituirea sensului acestor structuri ale mentalului este deosebit de importantă pentru înţelegerea climatului spiritual dintr-o societate, cu atît mai mult cu cît ele determină, deopotrivă, comportamentele şi idealurile care îi orientează şi îi inspiră pe oameni.

Antichitatea greco-romană a avut faţă de ceea ce numim noi astăzi ***muncă*** (termen necunoscut la greci, cel puţin în forma *abstractă*, care ţine de analiza economică[2]) o concepţie profund negativă, fapt cît se poate de firesc într-o epocă al cărei ideal uman era nu „truditorul" (asimilat sclavilor şi liberţilor), ci „cetăţeanul" absorbit de viaţa socială, politică şi culturală a oraşului său şi, prin urmare, liber de constrîngerea de a practica o activitate lucrativă. Că necesitatea de a munci era pentru antici o abatere de la viaţa normală ne-o arată însăşi expresia lexicală a acestei noţiuni, cuvîntul *pónos* (*πονος*), care, pe lîngă sensul său figurat (cel de „muncă"), poseda şi un înţeles concret, strîns legat de această viziune depreciativă, tradus prin *trudă; oboseală, suferinţă, nenorocire*. Munca fizică, îndeosebi – supliciu şi pedeapsă, totodată – era, mai cu seamă la nivelul elitelor, într-o asemenea măsură devalorizată, încît îl identifica pe om cu animalele. „Muncitorul" (în sensul literal al cuvîntului) nu era văzut numai ca inferior din punct de vedere social, ci şi ca o fiinţă oarecum abjectă[3]. Preţuirea, în schimb, se îndrepta spre cei ce nu

---

[1] *Cf.* Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 215.

[2] După cum a observat Jean-Pierre Vernant, Grecia antică nu a cunoscut *„o mare funcţie umană, munca, incluzînd toate meseriile, ci o pluralitate de meserii diferite, fiecare constituind un tip anume de acţiune, ce producea opera sa proprie"* (pentru această informaţie şi cele de mai jos, *v. Mit şi gîndire în Grecia antică. Studii de psihologie istorică*. Traducere de Zoe Petre şi Andrei Niculescu. Cuvînt înainte de Zoe Petre, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1995, p. 327 *sqq*.

[3] Optică sesizabilă înainte de toate în limbaj: este vorba de substantivul *βάναυσος* (= „lucrător", „meşteşugar"), care, prin mutarea unui accent şi schimbarea unei litere, se va transforma în adverbul *βαναύσως*, cu sensul de „vulgar" (*cf.* Cecilia Ioniţă, *Gînduri despre muncă în Antichitatea greacă*, „Revista istorică", serie nouă, tomul 4, nr. 3-4, 1993, p. 213). Deopotrivă de semnificativă în acelaşi sens este şi imaginea care îl zugrăvea pe Hephaistos, fierarul, comparativ cu ceilalţi zei: dacă aceştia erau „frumoşi" („frumos ca un zeu" este o expresie recurentă în literatura

trebuiau să muncească din necesitate, îngăduindu-şi să fie inactivi, pentru a se dedica unor ocupaţii mai nobile. Platon, de pildă, le atribuie „lucrătorilor" ultimul loc în cetatea sa ideală, obligîndu-i la ascultare atît faţă de Gardieni, cît şi de Auxiliari. Aristotel, de asemenea, aşeza un semn de egalitate între muncile manuale şi starea de sclavie, „cetăţenii" neavînd nici un motiv de a învăţa meserii care i-ar fi îndepărtat de virtute. Or, singurele ocupaţii unanim recunoscute ca putînd-o crea erau războiul şi politica. Potrivit Stagiritului (care exprimă, însă, un punct de vedere general, împărtăşit de toţi autorii vremii, inclusiv, bunăoară, de Xenophon[4]), statul bine organizat era cel capabil de a asigura în aşa fel traiul cetăţenilor, încît aceştia să fie cruţaţi de grija producerii celor strict necesare vieţii, căci – scrie filosoful – *„viaţa este consum nu producţie"*. După opinia sa, diferitele activităţi profesionale – concepute ca prelungiri ale unor aptitudini naturale şi ca expresie globală a unor necesităţi ţinînd tot de natură – erau incapabile a întemeia organizarea politică a cetăţii, trebuind, dimpotrivă, a se conforma ordinii inferioare pentru care fuseseră create[5]. Herodot semnalează aceeaşi atitudine la egipteni (unde militarilor nu le era îngăduit să practice altă meserie decît meşteşugul războiului), precum şi la mai multe neamuri barbare (care îi socoteau pe cei ce învăţau meserii, precum şi pe urmaşii acestora, drept cei mai de jos dintre „cetăţeni"). În acelaşi sens, numeroase pasaje din biografia închinată de Plutarh lui Pericle ne pun în situaţia surprinzătoare de a constata că, în contrast cu modul de a gîndi al omului contemporan, vechii greci făceau o distincţie netă între opera de artă şi creatorul ei, ultimul fiind văzut doar ca un simplu meşteşugar, de condiţie inferioară şi nedemn de stima cetăţenilor de naştere aleasă[6]. Dintre activităţile presupunînd o mare cheltuială de efort fizic, singura care se bucura de un tratament mai binevoitor era agricultura, cu siguranţă pentru că, aidoma îndeletnicirii armelor, ea nu era considerată drept o meserie în adevăratul înţeles al cuvîntului, ci o practică intim asociată sistemului religios de reprezentare. Spre deosebire de diversele profesiuni, în legătură cu care Grecia antică manifesta ceea ce Jean-Pierre Vernant numeşte o *„gîndire pozitivă"*, munca investită în ocupaţiile cu caracter agricol era privită ca expresia unei relaţii cu o ordine superioară, în acelaşi timp naturală şi divină, capabilă de a potenţa forţele magice ale fertilităţii şi fecundităţii, atît de importante – se ştie – în cadrul universului complex de referinţe simbolice, proprii tuturor societăţilor premoderne.

La Cicero predomină o concepţie întrutotul asemănătoare cu a predecesorilor săi greci, cu singura diferenţă că spectrul activităţilor condamnabile este, la el, mult mai amplu, integrînd, pe lîngă muncile „mecanice", deopotrivă camăta, colectarea taxelor vamale şi – pe treapta cea mai de jos – activităţile neproductive, menite să servească doar plăceri-

---

epocii), cel care o ajutase pe Athena să se nască din capul tatălui ei, Zeus, era, dimpotrivă, înfăţişat în chipul unui pitic şchiop şi diform (*ibidem*, p. 208).

[4] Pentru istoricul grec, meseriile (*βάναυσικαι*) *„ruinează fizicul acelora care le practică"*, silindu-i *„să se lipsească de lumina soarelui* [şi] *ţinîndu-i adesea ziua întreagă lîngă foc"* (*ibid.*, p. 213).

[5] Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 338-341.

[6] Cecilia Ioniţă, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 212, 213, 215.

lor fiziologice (îndeosebi stomacului). El laudă, în schimb, profesiunile învăţate (medicina, arhitectura, pedagogia), dar – spre deosebire de mulţi dintre contemporanii săi – şi agricultura şi comerţul (acesta din urmă doar dacă era cinstit şi numai în cazul cînd negustorul, după retragerea din afaceri, se reconvertea pe proprietatea funciară şi la viaţa de rentier). Interpretarea sa, deşi nu singulară în epocă, nu a fost, totuşi, acceptată. În pofida diferenţierilor făcute de el şi de alţii (îndeosebi de Cinici, Seneca şi Epictet) între anumite activităţi (printre care şi muncile agricole, a căror valorizare, însă, a fost de scurtă durată), caracteristica noblеţei şi a libertăţii, în sens foarte larg, a continuat să rămînă, în Antichitatea greco-romană, „loisir"-ul, transmiţîndu-se cu această semnificaţie şi epocilor următoare. A fi liber de a nu munci a ajuns, prin urmare, să constituie, în această societate, nu doar un ideal al oamenilor avuţi; el a fost, deopotrivă, şi cea mai înaltă aspiraţie a săracilor, fără, însă, ca ei să o fi putut atinge vreodată. Emblema lor a rămas, de-a pururi, aceea a lui Sisif, ilustrînd viziunea despre muncă a unei întregi epoci[7].

În lumea germanică din perioada migraţiilor – care, de asemenea, a dat, precum se ştie, civilizaţiei medievale vest-europene multe din structurile sale caracteristice – aceeaşi atitudine era, după cum poate fi ea reconstituită astăzi, mai degrabă ambiguă, ezitînd între desconsiderare şi valorizare. Pe de o parte, la nivelul elitei războinice, ea era puternic depreciată, activităţile cele mai dificile şi degradante fiind lăsate în seama sclavilor. La nivelul păturilor sociale inferioare, în schimb, mai cu seamă printre oamenii liberi, activităţile rurale, asociate, de regulă, cu ideea de muncă productivă, erau văzute într-un chip complet diferit, fiind considerate a întemeia însuşi dreptul de proprietate. Potrivit vechiului drept germanic, un ţăran putea lucra acea parte a pămînturilor comune ale obştii sau a terenurilor încă nedefrişate pe care era capabil s-o cultive, prin forţe proprii, într-un interval de timp determinat, acest lucru consfinţindu-i posesiunea sau stăpînirea care, prin consacrare ulterioară, devenea inviolabilă[8].

Medievalitatea occidentală dezvăluie, în ceea ce o priveşte, un echivoc asemănător în interpretarea noţiunii de muncă, ezitînd continuu între viaţa contemplativă şi viaţa activă, simbolizate, fiecare, de două cupluri antitetice: Maria şi Marta, Lia şi Raşela[9]. Pentru doctrina creştină, munca este, în primul rînd, o maledicţie divină, fiind concepută nu ca o sursă de cîştig, ci doar ca un mijloc de răscumpărare a greşelilor şi o cale de mîntuire. Potrivit acestei optici, pentru oameni contau mai puţin hrana şi confortul material, cît salvarea spirituală şi viaţa veşnică. Hristos – afirma Biserica – nu a lucrat ci, dimpotrivă,

---

[7] *Cf.* Frank William Walbank *Trends in the Empire of the Second Century A. D.*, in Donald Kagan, *Decline and Fall of the Roman Empire. Why Did It Collapse?*, Boston, D. C. Heath and Company, 1962, p. 14-15; Paul Veyne, *Imperiul roman* in Philippe Ariès, Georges Duby (coordonatori), *Istoria vieţii private. De la Imperiul roman la anul o mie*. Traducere de Ion Herdan, vol. I, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1994, p. 123-128, 137; Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 216-217.

[8] Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 237-241.

[9] Jacques Le Goff, *Muncă, tehnici, artizani în sistemele de valoare din Evul Mediu timpuriu (secolele V – X)* in idem, *Pentru un alt Ev Mediu. Valori umaniste în cultura şi civilizaţia Evului Mediu*. Studiu introductiv, note şi traducere de Maria Carpov, vol. I, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1986, p. 176-182.

îi îndemnase pe apostoli să-şi abandoneze ocupaţiile terestre şi să devină „pescari de suflete". Tot astfel, după izgonirea din Paradis, Adam şi Eva au fost supuşi drept pedeapsă (aidoma lui Cain, după asasinarea fratelui său), la muncă, truda fizică jucînd aici rolul celei mai aspre penitenţe[10]. Cît de devalorizată era munca în civilizaţia medievală timpurie şi, totodată, ce destinaţie îi era conferită se observă şi din omniprezenţa ei, îndeosebi ca activitate manuală, în viaţa monastică a epocii. Pentru călugăr, efortul fizic era un mijloc privilegiat nu numai de ispăşire, dar şi de mortificare, spiritualitatea acestui mediu (după cum ne-o arată, între altele, şi regula benedictină, cea dintîi codificare occidentală a vieţii monastice) neconcepînd un alt remediu mai potrivit împotriva trîndăviei (care era, ~~se ştie~~, unul din păcatele capitale) şi a nenumăratelor ispite susceptibile de a-i rătăci pe oameni. *„Fă-ţi de lucru astfel încît Diavolul să te găsească întotdeauna ocupat* – îşi sfătuia Sf. Ieronim credincioşii – *căci nu e bine ca spiritul să rătăcească în gînduri rele"*. Astfel de îndemnuri sînt frecvente în literatura sapienţială a vremii, semnificaţia lor pentru o mentalitate mai largă nemaiavînd nevoie de nici o subliniere[11].

Acest aspect devalorizant al muncii promovat cu atîta osîrdie de creştinism se cuvine imputat nu numai tradiţiei germanice sau greco-romane. El este, deopotrivă, şi o expresie de context, mai precis, a condiţiilor tehnice, economice şi sociale din prima parte a Evului Mediu, caracterizate nu doar prin precaritatea instrumentarului de lucru şi quasidispariţia muncii specializate, dar – în condiţiile unei ruralizări din ce în ce mai accentuate a vieţii şi a reducerii dramatice a numărului acelor meserii şi profesiuni intim legate de oraş şi de modul său de existenţă – şi prin treptata identificare a noţiunii însăşi de muncă cu registrul ei inferior: activitatea fizică, asociată celor mai defavorizate elemente sociale (sclavii şi şerbii). Tăcerea sau, dimpotrivă, disprețul surselor vremii faţă de cei

---

[10] Robert Fossier, *Histoire sociale de l'Occident médiéval*, Paris, 1970, p. 202; Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 264 *sqq*.

[11] *Cf.* André Vauchez, *Spiritualitatea Evului Mediu occidental, secolele VIII – XII*. Traducere de Doina Marian şi Daniel Barbu. Postfaţă de Daniel Barbu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1994, p. 115. Alte exemple, şi încă dintre cele mai pilduitoare, subliniază aceeaşi conotaţie. Iată, bunăoară, ce scrie Fericitul Augustin, arătînd care sînt, după opinia sa, cele trei argumente pentru care a trebuit să vină Hristos spre a răscumpăra păcatele oamenilor: *„În secolul acela dedat spre răutate..., ce altceva găseşti pe pămînt decît naşterea, truda şi moartea? Iată pricopseala meleagurilor noastre: şi tocmai pentru ele a coborît negustorul. Orice negustor dă şi primeşte, adică el dă ce are şi ia ce-i lipseşte. Isus Hristos în acest tîrg dă ce are şi capătă ceea ce găseşte aici pe pămînt din belşug: naşterea, munca şi moartea. În schimb, el dă renaşterea, învierea şi stăpînirea veşnică..."* (*apud* Jacques de Voragine, *Legenda de aur*, vol. I. Traducere, îngrijire şi prefaţă de Livia Titieni, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1998, p. 117-18). De asemenea, tratatul (intitulat *De contemptu mundi, sive de miseria conditionis humanae*) scris de Inocenţiu al III-lea, pe vremea cînd nu era decît cardinalul Lotario di Segni, afirmă chiar din primul capitol că *„omul s-a născut pentru a munci, pentru a suferi, pentru a se teme şi – ceea ce este şi mai rău – pentru a muri"* (*apud* Jean Delumeau, *Păcatul şi frica. Culpabilitatea în Occident, secolele XIII – XVIII*. Traducere de Mihai Ungurean şi Liviu Papuc. Postfaţă de Alexandru-Florin Platon, vol. I, Iaşi, Ed. Polirom, 1998, p. 19). Asemenea exemple sînt nenumărate.

sortiţi să trudească sînt, în această privinţă, cît se poate de revelatoare. În literatura Evului Mediu timpuriu, ţăranii şi lumea rurală – după cum s-a observat – aproape că nu există[12].

Evoluţia societăţii medievale şi transformările la care a fost supusă aceasta în decursul secolelor, mai cu seamă începînd cu cel de-al XI-lea veac, au impus o oarecare circumstanţiere a acestei atitudini, concomitent cu elaborarea unui nomenclator profesional mai adecvat noilor condiţii. Dacă muncile agricole, de exemplu, au început să fie privite acum cu o mai mare îngăduinţă, pe temeiul caracterului lor creator (aidoma profesiunii de „artizan", valorizată atît în virtutea asocierii ei cu modelul divin de creativitate, cît şi a unei viziuni reziduale, care o situa mai aproape de magie decît de meserie), interdicţiile şi disprețul Bisericii au lovit, în schimb, majoritatea noilor ocupaţii generate de viaţa urbană, incluse fie printre meseriile interzise (*illicita*), fie printre cele ruşinoase (*inhonesta*). *Hangiii, măcelarii*[13], *jonglerii*[14], *vrăjitorii, alchimiştii*, dar şi *medicii, chirurgii*,

---

[12] Jacques Le Goff, *op. cit., loc. cit.*, p. 182-185, 202 *sqq*; idem, *Ţăranii şi lumea rurală în literatura Evului Mediu timpuriu (sec. V – VI)* in id., *Pentru un alt Ev Mediu...*, vol. I, p. 202-217. Raritatea menţiunilor despre acest mediu social nu este totuşi într-atît de mare încît să facă imposibilă orice estimare a modului cum concepea epoca munca agrară. De fapt, după cum pe bună dreptate a observat Aaron J. Gurjewitsch (Gourevitch), în perioada timpurie a Evului Mediu pot fi identificate două atitudini contradictorii referitoare la ţărănime, la tipul ei de activitate şi la locul ocupat în cadrul sistemului de relaţii sociale: una negativă, de origine nobiliară, care nu le recunoştea ţăranilor apartenenţa socială, alta pozitivă, de sorginte ecleziastică, care accentua asupra contribuţiei lor la bunăstarea generală (*cf. Die Bewertung der bäuerlichen Arbeit* in idem, *Stumme Zeugen des Mittelalters. Weltbild und Kultur der einfachen Menschen*, Böhlau Verlag, Weimar, Köln, Wien, 1997, p. 33-38).

[13] Pe tot parcursul Evului Mediu a existat un soi de legendă neagră despre Hugo Capet, atribuindu-i acestuia nu numai o origine foarte modestă, ci şi profund detestabilă: fiu de măcelar. Chiar supranumele său, interpretat astăzi ca făcînd aluzie la mantia scurtă a sfîntului Martin din Tours – preţioasă relicvă a mînăstirii omonime – ar fi desemnat, în realitate, un fel de pălărie ascuţită sau glugă, tipică pentru vestimentaţia celor de extracţie socială joasă. Pentru Dante şi Villon, Hugo Capet era „regele cu pălărie" (Jacques Le Goff în *Histoire de France. L'État et les pouvoirs*, Paris, Fayard, 1996, p. 37-38).

[14] Aceşti „profesionişti ai amuzamentului" (numiţi generic, în dreptul roman, *histriones*) s-au numărat, de foarte timpuriu, printre cele mai defavorizate categorii, atît din punctul de vedere al legislaţiei romane (care îi stigmatiza pe cei ce îşi cîştigau astfel viaţa drept persoane fără demnitate), cît şi al dreptului cutumiar germanic. Primii creştini îi considerau pe *histriones* asemenea prostituatelor, Augustin negîndu-le chiar dreptul la sfintele taine. Actorilor şi muzicanţilor li se atribuia puterea de a răspîndi răul, fiind văzuţi ca aliaţi de nădejde ai lui Satan. Teologia secolelor următoare a întărit şi mai mult această imagine negativă, jonglerii şi actorii fiind aruncaţi în categoriile socio-profesionale cele mai de jos, alături de cerşetori, vagabonzi şi infirmi. Toma d'Aquino era convins că acrobaţii, menestrelii, actorii, jucătorii de toate felurile constituiau o categorie absolut reprobabilă. Singurii exceptaţi de el de la condamnare şi creditaţi cu o oarecare şansă de a-şi salva sufletele erau *ioculatores*, pentru că repovesteau vieţile sfinţilor şi faptele eroice ale guvernanţilor (mai multe detalii la Bronislaw Geremek, *Marginalul* în Jacques Le Goff (coordonator), *Omul medieval*. Traducere de Ingrid Ilinca şi Dragoş Cojocaru. Postfaţă de Alexandru-Florin Platon, Iaşi, Ed. Polirom, 1999, p. 317-345). Devalorizarea socială a „histrionilor" în Evul Mediu s-a datorat, după toate aparenţele (şi) conotaţiei profund negative a gestualităţii care le declina

soldații, proxeneții, prostituatele și *notarii*, fără a mai vorbi de *negustori*[15], *vameși, cămătari, postăvari, țesători, boiangii* sau *cizmari* au intrat laolaltă, fără deosebire, în categoria persoanelor cu meserii prea puțin recomandabile, trebuind, astfel, să înfrunte oprobriul oficial[16]. Un index specific al îndeletnicirilor contraindicate era înscris în fiecare sistem normativ. Dreptul canon, de exemplu, reunea sub sintagmele *mercimonia inhonesta* sau *vilia officia* mai multe ocupații ținute drept incompatibile cu apartenența la o

---

profesiunea. Gesturile histrionilor au fost și sînt prin excelență gesturi imitative sau care simulează. Or, potrivit concepției teologice a vremii, dacă gestul „bun" era considerat cel ce oglindea sufletului omului, „normarea" sa ascultînd de imperativul reliefării acelor însușiri ale sufletului judecate drept cele mai conforme prescripțiilor etice dominante, gestul „rău", „diavolesc" era, potrivit aceleiași concepții, cel ce se ascunde *simulînd*, pentru a-i înșela mai bine pe creduli. În nomenclatorul trăsăturilor de caracter ale Diavolului, nu atît răutatea directă era aceea care îl definea pe „Prințul Întunericului", cît viclenia cu care se insinua el în lume, abătîndu-i pe oameni de la calea cea dreaptă. Viclenia este însă direct legată de simulare, care, în mod obișnuit, este interpretată ca fiind pentru gest ceea ce minciuna este pentru cuvînt. Prin faptul că simulau, „histrionii" erau azvîrliți, așadar, în categoria celor mai reprobabile ființe. Honorius Augustodunensis (un important vulgarizator din secolul al XII-lea, al dogmelor; *v. infra*, cap. 8) se întreabă în paginile *Elucidarium*-ului: *Habent spem ioculatores?* („Au speranță jonglerii?"). Și tot el răspunde: *Nullam. Tota intentione ministri sunt Satanae* („Nici una. [Căci] toți sînt cu bună știință slujbașii Satanei") (Jean-Claude Schmitt, *Rațiunea gesturilor în Occidentul medieval*. Traducere de Doina Marian. Prefață de Alexandru Duțu, București, Ed. Meridiane, 1998, p. 181, 331-332, 356, n. 29. Traducerea mea diferă ușor de aceea dată de autor la p. 331). Verdictul său este ecoul peste secole al unei sentințe ieronimiene asemănătoare: *„A-i cinsti pe histrioni înseamnă a te închina Diavolului"* (*ibidem*, p. 334). Reabilitarea acestei categorii s-a produs, paradoxal, începînd tocmai cu secolul al XII-lea (*ibid.*, p. 330 *sqq*).

[15] O viziune extrem de negativă a comerțului și a negustorului este conținută într-una din scrierile lui Toma d'Aquino referitoare la guvernare, intitulată *De regimine principum ad regem Cypri* (1265-1266). Pentru autor, care merge vădit, în această privință, pe urmele *Politicii* aristotelice, scopul Statului – acela de a asigura o existență împlinită comunității umane care îl constituie – nu poate fi realizat decît cu condiția satisfacerii într-o manieră cît mai cuprinzătoare a tuturor necesităților vitale ale oamenilor. O comunitate organizată, care își procură cele necesare traiului numai prin comerț este amenințată, în urma traficului cu negustorii străini supuși altor legi, de o mulțime de pericole, deosebit de nocive atît pentru moralul cetățenilor, cît și pentru organizarea statului, de vreme ce, deșteptînd pofta de cîștig, negoțul cultivă și stimulează lăcomia și abandonul interesului comun în favoarea doar a avantajului personal. Din acest motiv, unitatea corporală a statului riscă să fie definitiv compromisă, cu atît mai mult cu cît comerțul subminează și virtuțile militare ale comunității, așadar, capacitatea de apărare a statului. Preferința autorului *Summa*-ei înclină în schimb spre dimensiunea productivă (în speță agrară) a vieții economice, considerată vitală prin valențele sale nutritive. Sfîntul Toma nu merge totuși atît de departe încît să nege activității comerciale orice utilitate. După opinia lui, aceasta are o funcție egalizatoare în cadrul corpului politic, prin faptul că evită lipsurile și drenează în afară surplusurile. Cu condiția să fie riguros îndeplinită și să nu depășească măsura, această funcție este de natură a justifica prezența negustorilor în cadrul comunității politice (*cf.* Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staatsauffassung im Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1978, p. 155-157).

[16] Jacques Le Goff, *Meserii licite și meserii ilicite în Occidentul medieval* în idem, *Pentru un al Ev Mediu...*, vol. I., p. 151-156.

corporaţie sau la ordinul clerical. Un membru al clerului nu putea fi cu nici un chip jongler sau actor, nu avea dreptul să desfăşoare activităţi asociate prostituţiei sau comerţului şi nici să aibă de a face cu meserii avînd atingere cu sîngele, carcasele de animale, cămăta şi gunoaiele. La rîndul lor, statutele sinodale aruncau infamia asupra hangiilor vrăjitorilor şi magicienilor de diverse feluri, precum şi asupra persoanelor responsabile cu igiena urbană (curăţătorii latrinelor, de exemplu), cărora le era interzisă nu numai orice carieră eclezіastică (firеşte!), ci şi orice funcţie urbană. Toţi erau condamnaţi a îngroşa categoria marginalilor. La fel, unele statute municipale din Germania nu-i excludeau de la apartenenţa civică doar pe cei lipsiţi de o origine convenabilă (născuţi, de pildă, în afara căsătoriei sau din persoane nelibere), ci şi pe fiii anumitor categorii profesionale, cum ar fi călăii, temnicerii, groparii, măcelarii, administratorii băilor publice, bărbierii, prostituatele, muzicanţii, acrobaţii şi bufonii, ţesătorii, postăvarii ş. a. m. d., fapt deopotrivă de grăitor şi pentru semnificaţia simbolică ataşată *originii* în cadrul sistemului de valori al epocii[17]. Devalorizarea acestor meserii mergea atît de departe, încît ele erau *ipso facto* asociate şi cu o moralitate păcătoasă, practicanţii lor fiind, nu rareori, stigmatizaţi printr-o vestimentaţie specifică, a cărei obligativitate era absolută[18].

Cauzele unor asemenea interdicţii – prezente şi în unele ţări din lumea Islamului, în Persia hanilor mongoli şi, cu începere din secolele VIII – IX, chiar în Bizanţ[19] – erau extrem de variate. Ele se cuvin căutate fie în vechile tabuuri primitive încorporate de creştinism (al sîngelui, al banilor etc.), imaginate ca maculîndu-i pe toţi cei ce nu le respectau, fie în interdicţiile introduse de creştinismul însuşi, prin raportare atît la dogmă, cît şi la modelul de pietate dominant. Numai creştinii, desigur, erau constrînşi, în mod oficial, să li se conformeze. Membrii celorlalte confesiuni – şi, în primul rînd, evreii – aveau deplina libertate de a le transgresa, asumîndu-şi riscurile consecutive.

Ne putem, însă, îndoi în mod serios de faptul că aceste multiple interdicţii erau riguros respectate chiar şi printre creştini. Nimeni dintre cei vizaţi de stipulaţiile doctrinei nu pare a-şi fi abandonat vreodată meseria, cu atît mai mult cu cît indicaţiile autorităţilor religioase nu aveau o valoare morală cît, mai curînd, normativă, puterea laică încurajînd, la rîndu-i, din răsputeri dezvoltarea profesiunilor criticate şi trecînd sistematic cu vederea practicile menite să eludeze prescripţiile prohibitive[20]. Or, premisele reabilitării ulterioare a muncii şi a profesiunilor iniţial interzise se găsesc, cel puţin în parte, tocmai aici. Alte premise ţin de creştinismul însuşi, precum şi de factorii noi de evoluţie, care se conturează odată cu secolul al XI-lea (expansiunea monahismului, renaşterea vieţii ur-

[17] *Cf.* Bronisław Geremek, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 333-334.

[18] Michel Pastoureau, *Stofa diavolului. O istorie a dungii şi a ţesăturilor vărgate*. Traducere de Gabriela Scurtu-Ilovan şi Oana Ududec. Studiu introductiv de Maria Carpov. Iaşi, Institutul European, 1998, p. 23, 26.

[19] *Cf.* G. I. Brătianu, *Actes des notaires génois de Péra et de Caffa de la fin du treizième siècle (1281-1290)*, Bucarest, 1927, p. 43-45.

[20] În domeniul comerţului maritim, îndeosebi, negustorii apuseni par a nu fi respectat niciodată interdicţiile care afectau împrumutul cu dobîndă (camăta), adoptînd forme de contract menite să disimuleze operaţiunile reale şi să asimileze creditul unei tranzacţii comerciale autorizate (*ibidem*, p. 43-44).

bane, apariţia Universităţilor şi a unor noi categorii sociale), adică exact în perioada cînd, definitivîndu-şi nomenclatorul restrictiv al profesiunilor, instituţia ecleziastică este, în acelaşi timp, obligată de elementele de context să consimtă la mlădierea lui[21].

Se cuvine notat, mai întîi, că, din punct de vedere doctrinar, versantul depreciativ al muncii în creştinism a fost întotdeauna contrapus unei atitudini mai suple şi mai indulgente, înclinată nu să judece şi să condamne, ci să caute justificări unui mod de a fi, în favoarea căruia scrierile sfinte aduceau destule argumente[22]. În conformitate cu viziunea organicistă a Bisericii asupra societăţii, munca era nu numai intens devalorizată şi adesea condamnată, ci considerată şi ca o funcţie indispensabilă a segmentului social cunoscut sub numele de *laboratores*, servind interesului comun ca expresie a reciprocităţii care guverna relaţiile cu celelalte două *ordines* (*bellatores* şi *oratores*). În calitatea ei de „muncă productivă", munca agricolă era, astfel, indirect asimilată cu un serviciu adus societăţii creştine, ceea ce însemna, indirect, o legitimare[23].

---

[21] *Cf.* Jacques Rossiaud, *Orăşeanul* in Jacques Le Goff (coordonator), *Omul medieval...*, p. 129 *sqq.*

[22] Extrem de revelator din acest punct de vedere, al atitudinii duale manifestate de creştinism faţă de muncă şi anumite meserii, ni se pare a fi un pasaj din *Istoria* lui Beda Venerabilul (Beda Venerabilis), care se referă la păţania unui călugăr prea mult dedat muncii manuale şi, drept urmare, pedepsit pentru neglijarea îndatoririlor pietăţii. *„Eu însumi* – scrie Beda – *ştiu un frate – ah, cum îmi doresc să nu-l fi cunoscut! – ...care trăia într-o nobilă mănăstire, dar ducea o viaţă ruşinoasă. El era adesea luat la rost de fraţii şi autorităţile acelei case şi prevenit să adopte o viaţă mai disciplinată; şi cu toate că el refuza să-i asculte, ei se purtau cu el cu răbdare, deoarece aveau nevoie de lucrul său manual, fiindcă era un iscusit lucrător în metal. Dar el era mult predispus la băutură şi altor plăceri ale unei vieţi fără frîu şi obişnuia să rămînă în atelierul său zi şi noapte, mai curînd decît să intre în biserică, să cînte, să se roage şi să asculte cuvîntul vieţii, cu fraţii* [săi]". Finalmente, călugărul neglijent, bolnav fiind, are o viziune în care vede cum urma să îndure chinurile Iadului. Înţelegînd că soarta îi fusese deja pecetluită, el moare fără a mai fi avut timp să facă penitenţă şi, prin urmare, fără a mai primi iertarea. (*A History of the English Church and People*. Translated and with an Introduction by Leo Sherley-Price. Revised by R. E. Latham, Penguin Books, London, 1968, V. 14, p. 297-298). Se observă din acest extrem de interesant fragment că, pe de o parte, activitatea personajului este considerată mai prejos de obligaţiile statutului şi chiar incompatibilă cu viaţa sa monastică, dar, pe de altă parte, că munca lui era considerată utilă (fraţii avînd nevoie de ea), călugărul însuşi fiind caracterizat de Beda drept *„un lucrător iscusit"*. În plus nu se prea înţelege de ce, dacă monahul era beţiv şi ducea o viaţă fără frîu, cum reuşea el să stea zi şi noapte în atelierul său, probabil pentru a munci, mai curînd decît să participe la oficiul divin. Este limpede, în schimb, că rîvna lui „activistă" constituie pentru Beda un păcat. Să mai remarcăm , în treacăt, că decesul călugărului în absenţa iertării nu s-a datorat refuzului de a se căi pentru viaţa sa neglijentă, ci imposibilităţii fizice de a face amendă, adică de a ispăşi prin fapte greşeala. Acest lucru confirmă mai vechea concluzie a medieviştilor, potrivit căreia, în prima parte a Evului Mediu, accentul răscumpărării cădea nu pe *regretul* păcătosului (acesta avea să devină precumpănitor mai tîrziu), ci pe *actele* pe care acesta şi le putea asuma ca penitenţă compensatorie.

[23] În legătură cu acestă chestiune, *v.* pe larg *infra*, cap. 7. De asemenea şi *supra*, n. 12. Multiplicarea, începînd cu secolele XI – XII, a metaforelor politice organiciste, ca ipostaze particulare ale amintitei viziuni organice a societăţii, proprie Bisericii (şi, în general, mentalului colectiv me-

În acelaşi timp, însă, munca era apreciată de teologi şi ca o valoare *în sine*, prin ceea ce putea oferi ea educaţiei morale a credincioşilor. În măsura în care, după cum am văzut, activitatea fizică era imaginată ca unul din mijloacele predilecte de luptă împotriva păcatelor, era inevitabil ca, în pofida strînsei sale asocieri cu penitenţa şi mortificarea (sau, mai bine zis, *tocmai* din această cauză), ea să-şi adjudece, automat, şi o valorizare superioară, eminamente *spirituală*, dobîndind, astfel, alături de ceilalţi factori specifici, un rol de prim ordin în „economia sfinţeniei". Toate acestea arată că doctrina creştină accepta munca (fie ea fizică sau intelectuală, dezinteresată sau lucrativă) în acelaşi fel ca şi raţiunea: cu condiţia de a se subordona unei finalităţi *de alt tip*, mai înaltă decît aceea strict materială şi de a călăuzi conştiinţele spre credinţă[24].

Factor determinant în devalorizarea muncii, mediul monastic va contribui, în mod direct, şi la reabilitarea ei, dezvoltînd în acest sens o argumentaţie pe cît de abundentă, pe atît de subtilă, care a întemeiat, cum s-a spus, o adevărată *„teologie a muncii"*, cu reflexe evidente şi în arta gotică[25]. Cistercienii, bunăoară, cărora civilizaţia occidentală le datorează mult în ceea ce priveşte reconsiderarea activităţilor manuale, au făcut acest lucru pe calea deviată a distincţiei abile dintre munca ascetică a călugărilor şi aceea productivă a fraţilor „conversos", pe care au repus-o în drepturi cu probe extrase din sfintele scripturi. La finele secolului al XII-lea şi în secolul al XIII-lea, o varietate greu de închipuit de texte, mergînd de la cazuistica manualelor de confesori şi predicile adresate diferitelor „stări" sociale (*sermonis ad status*), pînă la savanta teologie scolastică au sfîrşit prin a justifica treptat toate activităţile pînă mai ieri proscrise (chiar şi pe cele mai îndoielnice), pe temeiul fie al intenţionalităţii (scopul bun, care a legitimat, finalmente, negustoria şi camăta), fie al necesităţii (prin care s-a justificat exercitarea anumitor meserii în locuri şi timpuri interzise), fie – în sfîrşit – al preocupării pentru folosul comun (de natură să acrediteze meseriile sau „artele" aşa-zis "mecanice", din domeniul textil[26],

---

dieval), pare a fi contribuit într-o măsură importantă la reabilitarea anumitor profesiuni, odinioară condamnate. În orice caz, coincidenţa dintre cele două fenomene este frapantă. Dincolo de detaliile care le diferenţiază, toate aceste metafore împărtăşesc o concepţie similară despre „corpul politic", interpretat, prin analogie cu corpul uman, nu ca o simplă unitate a unor părţi diferite, ci – precum la John din Salisbury şi Aegidius Romanus – ca o structură funcţională, determinată de diferenţierea şi rolul specific îndeplinit în cadrul ei de fiecare membru, care îşi justifică astfel contribuţia la perfecţiunea ansamblului, indiferent de poziţia dominantă sau subalternă pe care o ocupă.

[24] *Cf.* Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 266-267.

[25] *Ibidem*, p. 270. Pentru aceeaşi chestiune a reabilitării muncii şi a diverselor profesiuni, *v.* şi studiile lui Jacques Le Goff, citate *supra*, la notele 9, 12 şi 16.

[26] Cum a procedat, de pildă, în prima jumătate a secolului al XII-lea, Hugues de Saint-Victor, autor al unei lucrări, *Didascalion*, care ridica pentru prima dată aşa numitele *artes mechanicae* la nivelul celorlalte *artes* creştine, conferindu-le, astfel, o deplină recunoaştere ideologică (Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, p. 66. Un exemplu asemănător, dar cu un înţeles mai general, oglindind valorizarea de ansamblu a vieţii active şi a muncii, îl constituie predicaţia călugărului franciscan Berthold din Regensburg († 1272), de la mijlocul secolului al XIII-lea. Comentînd, în predica intitulată a „celor cinci talanţi", parabola povestită de Isus apostolilor (Luca 19: 12-28), Berthold consideră că ceea ce a primit cel de-al

multă vreme dispreţuite). Admiţînd că munca merita răsplătită, alte interpretări, complementare, prezente îndeosebi în manualele de confesori, au ajuns să legitimeze nu numai salarul, ci şi îndelung condamnatul profit, mergînd pînă la a corela profesiunea practicată cu noţiunea de „creştin", în cadrul unei relaţii devenită, din acea epocă înainte, aproape organică.

Un studiu de caz cît se poate de semnificativ din acest unghi poate fi realizat în legătură cu revalorizarea comerţului şi treptata reabilitare socială a negustorului, ambele procese fiind într-un fel epitomatice pentru dislocările care se produc, începînd cu perioada menţionată (secolele XII – XIII), în sistemul medieval al valorilor sociale. Această reconsiderare nu a fost, totuşi, nici liniară şi nici continuă, optica „formatorilor de opinie" ai epocii oglindind, multă vreme, atitudini contradictorii. Faimosul *corpus* juridic intitulat *Decretul* lui Graţian, bunăoară (elaborat între 1140 şi 1150), îl condamnă pe negustor fără drept de apel, afirmînd că acesta *„nu-i este niciodată pe plac lui Dumnezeu sau* [numai] *foarte greu"*[27]. Pentru Toma d'Aquino, de asemenea, negoţul conţine în sine ceva ruşinos, cu toate că, spre deosebire de alţi contemporani, „Doctorul angelic" s-a arătat ceva mai tolerant faţă de activitatea cu pricina. Le fel, nenumăratele *exempla* inserate în predicile timpului au popularizat printre credincioşi o imagine apăsat negativă a cametei, practicanţii ei fiind sortiţi, potrivit convingerii generale, damnării[28]. În schimb, prelatul anglo-saxon Aelfric, care scrie la începutul celui de-al XI-lea veac, manifestă faţă de îndeletnicirile comerciale o atitudine pozitivă, apreciind că traficul de bunuri şi

---

doilea rob graţie bunăvoinţei (calculate) a stăpînului său este vocaţia prin care Dumnezeu l-a predestinat pe fiecare om, altfel spus, funcţia socială atribuită fiecărei fiinţe umane. Indiferent de mărime sau importanţă, această funcţie trebuia, prin urmare, riguros îndeplinită, necesară fiind existenţei întregului. Primită individual, nu colectiv, şi prin voinţa divină, funcţia nu putea fi nici abandonată, nici schimbată. Aceasta cu atît mai mult, cu cît – consideră Berthold – în marea sa înţelepciune, Domnul a dat fiecăruia îndeletnicirea care i se potrivea. Ultimul talant, dat celui de-al patrulea rob, simbolizează pentru călugărul franciscan bunurile lumeşti, care se cuveneau exploatate cu „bun simţ" şi gestionate în chip integru. Proprietatea astfel creată era justificată de munca investită în ea, inegala ei repartiţie nefiind, prin urmare cîtuşi de puţin anormală. Această distribuţie nu reprezintă, totuşi, pentru Berthold, doar un efect al activismului uman. În egală măsură (sau în primul rînd), ea constuia, după opinia predicatorului, o cesiune divină, atribuită proprietarului în conformitate cu serviciile care îi fuseseră repartizate pe Pămînt şi cu durata vieţii. În consecinţă, acesta nu putea revendica asupra ei un drept absolut, bunul posedat întorcîndu-se, mai devreme sau mai tîrziu, la Dumnezeu, adică la punctul de pornire al tuturor lucrurilor şi fiinţelor (*cf.* pe larg, Aron J. Gurevici, *Negustorul* in Jacques Le Goff (coordonator), *Omul medieval...*, p. 235-237. De asemenea, idem, *Persönlichkeit, Berufung, Reichtum und Rettung in der Predigt Bertholds von Regensburg* in id., *Stumme Zeugen des Mittelalters...*, p. 152-235).

[27] *Apud* Hervé Martin, *Mentalités médiévales, XI^e-XV^e siècle*, Paris, P. U. F., 1996, p. 356. Pentru informaţiile care urmează, *ibidem*, p. 355-358.

[28] Un exemplu concludent în acest sens ni-l oferă atitudinea acelaşi Berthold din Regensburg, potrivit căruia camăta nu face parte dintre vocaţiile atribuite de Dumnezeu oamenilor, avînd acelaşi statut cu tezaurizarea, comerţul monopolist, înşelăciunea şi hoţia (*cf.* Aron J. Gurevici, *Negustorul*, *loc. cit.*, p. 255).

beneficiul rezultat sînt, în anumite condiţii, legitime. Pentru alţi clerici, ca, bunăoară, Rufinus (autor al unei *Summa*, compusă între 1157 şi 1159) şi Thomas Chobham (redactor, la finele secolului al XII-lea, al unei *Summa confessorum*), este normal ca ceea ce este cumpărat mai ieftin să fie vîndut mai scump, judecata lor fiind asimilată şi de noul concept de „comerţ cinstit" (*negociatio honesta*), acreditat în deceniile următoare. Pe parcursul secolului al XIII-lea, schemele sociale globale fac un loc crescînd diversităţii profesionale, inclusiv negustorilor (deosebiţi în mai multe categorii, după amploarea afacerilor). Berthold din Regensburg, de pildă, îi consideră ca făcînd parte de drept dintre cele zece *ordines* umane, asemănate de el celor zece coruri de îngeri. Pentru dominicanul Giordano da Pisa (†1311), de asemenea, comerţul negustorilor italieni, constrînşi a înfrunta atîtea greutăţi şi pericole, merită toată lauda, călugărul mărturisind chiar că este impresionat de arta lor de a multiplica în mod miraculos florinii. Scrierile laice (*Decameronul*, compus către 1350 şi *Povestirile din Canterbury*, redactate cu începere din 1373) contribuie nu într-o mai mică măsură la reabilitarea comerţului şi a practicanţilor săi, ceea ce-i încurajează pe negustorii înşişi (în orice caz, pe unii dintre ei) să-şi aprecieze pozitiv rolul social. Într-un asemenea context, nu este deloc întîmplător faptul că regulile de conduită ale acestei meserii se înmulţesc odată cu secolul al XIII-lea. Un *Speculum regale* din primul sfert al veacului amintit, de pildă, pretinde unui neguţător priceput să dea dovadă de circumspecţie, să ştie să-şi facă relaţii peste tot, să cunoască dreptul comercial, să stăpînească latina şi franceza, să aibă întotdeauna spiritul treaz, să cîntărească cu grijă toate posibilităţile şi, mai ales, să-şi consolideze averea achiziţionînd pămînturi (ceea ce, în treacăt fie spus, era principalul mijloc de a-i conferi adevărata respectabilitate)[29]. Texte de acest fel, precum şi altele, aparţinînd unor genuri diferite sînt, într-un mod cum nu se poate mai limpede, absolut edificatoare pentru noua stare de spirit asociată acum unei îndeletniciri odinioară atît de incriminată.

Consecinţele unor atari mutaţii de sens au fost, evident, profunde. Nu numai că revalorizarea muncii a accelerat procesul de reajustare a ierarhiilor sociale pe criterii economice, introducînd, totodată, un reper nou de diferenţiere socială (socotită acum, deopotrivă după *obiectul* muncii şi *modalitatea* în care era prestată), dar a şi încurajat o individualizare din ce în ce mai pronunţată a fiinţei umane, eliberînd-o treptat de constrîngerea exercitată de solidaritatea comunitară. Toate aceste procese au fost, neîndoielnic, lente. Odată declanşate, însă, ele nu s-au mai oprit[30].

---

[29] Hervé Martin, *op. cit.*, p. 357.

[30] Încă un simptom, deosebit de grăitor, al revalorizării muncii a fost şi reformularea noţiunii de „lene", într-un sens apăsat negativ. În epoca de început a creştinismului, „lenea" (cunoscută sub numele de *acedia*) a fost, dintr-un unghi eminamente spiritual, definită ca toropeală a conştiinţei, dezgust faţă de exerciţiile religioase, tristeţe descurajată, toate aceste „maladii" fiind de natură a-i răpi sufletului nu numai dorinţa de a-l servi pe Dumnezeu, dar şi voinţa de a trăi. Sub numele de „tristeţe" (*tristitia*), Toma d'Aquino o include în lista celor 7 păcate capitale (la a căror ierarhizare a contribuit, de altfel, în chip decisiv), descriind-o ca pe un „vid al sufletului" şi o „plictiseală" profundă faţă de binele spiritual, din cauza efortului fizic pe care acesta îl presupune. La Dante,

„lenea" are același înțeles, fiind văzută ca o descurajare prejudiciantă pentru îndatoririle spirituale. Pînă în secolul al XV-lea, în imensa majoritate a surselor, noțiunea apare învestită cu același sens. Treptat, însă, „lenea" va fi interpretată și ca un refuz de a munci, adăugîndu-și la înțelesul inițial unul nou, de natură așa-zicînd materială. O ordonanță din februarie 1351 a lui Ioan cel Bun, regele Franței, emisă, e drept, în împrejurările speciale de după Marea Ciumă, denunța în mod explicit „lenea" unora, dînd indicații la fel de precise referitoare la reprimarea ei. Documentul ni se pare deosebit de semnificativ, ceea ce ne îndeamnă să-l reproducem integral, atît în versiunea originală, cît și în traducerea noastră:

„Jean par la grace de Dieu, Roy de France, etc.

1.Pour ce que plusieurs personnes, tant hommes que femmes, se tiennent oiseux parmi la ville de Paris, et es autres villes de la Prevosté et Vicomté d'icelle, et ne veulent exposer leurs corps a faire aucunes besongnes, ains truandent les aucuns, et les autres se tiennent en tavernes et en bordeaux; est ordonné que toute maniere de telles gens oiseux, ou joueurs de dez, ou enchanteurs es rues, ou truandans, ou mandians, de quelque estat, ou condition, qu'ils soient, ayans mestier ou non, soient hommes ou femmes, qui soient sains de corps et de membre, s'exposent à faire aucunes besongnes de labeur, en quoy ils puissent gaigner leur vie, ou vuident la Ville de Paris, et les autres villes de ladite Prevosté et Vicomté, dedans trois jours aprés ce cry. Et si aprés lesdits trois jours ils y sont trouvez oiseux, ou jouans aux dez, ou mandians, ils seront prins et menez en prison au pain, et ainsi tenuz par l'espace de quatre jours; et quant ils auront esté delivrez de ladite prison, s'ils sont trouvez oiseux ou s'ils n'ont biens dont ils puissent avoir leur vie, ou s'ils n'ont aveu de personne suffisans, sans fraude, à qui ils facent besongnes, ou qu'ils servent, ils seront mis au pillory; et la tierce fois ils seront signez au front d'un fer chaud, et bannis desdits lieux. / 2. Item, *on pourchassera avec l'evesque, ou official de Paris, et avec les religieux Jacobins, Cordeliers, Augustins, Carmelites et autres, qu'ils disent aux frères de leur ordre que, quand ils sermoneront es paroisses et ailleurs, et aussi les curez en leurs propres personnes, ils dient en leurs sermons que ceux qui voudront donner aumosnes, n'en donnent a nuls gens sains de corps et de membres, n'a gens qui puissent besongne faire, dont ils puissent gaigner leur vie; mais les donnent a gens aveugles, mehaignez et autres miserables personnes. / 3.* Item, *qu'on dise a ceux qui gardent et gouvernent les hopitaux ou maisons-Dieu qu'ils ne hebergent tels truans, ou telles personnes oiseuses, s'ils ne sont mehaignez ou malades ou pauvres passans, une nuict seulement. / 4.* Item, *les prelaz, barons, chevaliers, bourgeois et autre disent a leurs aumosniers qu'ils ne donnent nulles aumosnes a tels truans sains de corps et de membres".*

„Ioan, prin grația lui Dumnezeu, Regele Franței, etc.

1. Fiindcă mai multe persoane, atît bărbați, cît și femei, stau fără să facă nimic în orașul Paris și în alte orașe din Stărostia și Vicontatul acestuia și nu vor să-și expună trupurile pentru a face vreo treabă, unii tîlhărind, iar alții stînd prin cîrciumi și bordeluri; se poruncește ca oricine dintre acești oameni leneși, fie jucători de zaruri, fie scamatori de pe străzi, fie tîlhari, fie cerșetori, de orice stare sau condiție ar fi, avînd o meserie sau nu, fie bărbați sau femei, care sînt teferi la trup și mădulare, să se supună la unele treburi trudnice prin care să-și poată cîștiga traiul sau să golească Orașul Paris și celelalte orașe din pomenita Stărostie și Vicontat, la trei zile după această strigare. Și dacă, după cele trei zile, ei încă mai sînt găsiți fără să facă nimic sau jucînd zaruri sau cerșind, vor fi prinși și duși la închisoare [doar] *cu pîine* și [vor fi] *astfel ținuți timp de patru zile; și cînd vor fi eliberați din pomenita închisoare, dacă* [mai] *sînt găsiți fără să facă nimic sau dacă nu au bunuri de pe urma cărora să trăiască sau dacă nu au, fără înșelăciune, mărturie din partea cuiva îndestulat, căruia să-i facă treburi sau pe care să-l*

Strîns legată de conceptul de muncă, noţiunea de ***bogăţie*** a trecut, sub influenţa aceloraşi factori, prin transformări oarecum asemănătoare, ilustrînd într-o manieră tot atît de exemplară ca şi cealaltă, faptul – care poate constitui un soi de lege nescrisă a socio-lingvisticii – potrivit căruia există întotdeauna o mare diferenţă între forma invariabilă (sau, oricum, mai stabilă) a unui cuvînt şi conţinuturile sale succesive. În privinţa variaţiilor de sens ale termenului la care ne referim, cu greu şi-ar putea imagina cineva o discrepanţă mai mare.

Înţelesul cuvîntului „bogăţie" a fost, multă vreme foarte diferit de cel actual. Sinonimă, la vechii germani, cu *prada* în alimente şi obiecte preţioase şi ţintă principală a expediţiilor lor războinice, ea constituia dovada incontestabilă a unei vieţi eroice şi, totodată, marca distinctivă a bravurii conducătorului şi a însoţitorilor săi. Cu condiţia de a fi exhibată, etalată cît mai ostentativ, prada era şi un semn de distincţie socială, implicit, de notorietate, care nu putea fi comercializat. Nu este, de aceea, întîmplător, că obiectele capturate în luptă erau, cel mai adesea, topite, transformate în bijuterii şi asociate cu vestimentaţia, ceea ce sugera tocmai această distincţie.

În acelaşi timp, însă, obiectele preţioase aveau pentru barbari şi o putere magică şi sacră, fiind considerate a încarna calităţile posesorului, fericirea şi succesul său. Separarea de ele prin pierdere, deposedare forţată sau în alte circumstanţe era echivalentă cu ştergerea iremediabilă a celor mai preţioase însuşiri ale proprietarului şi, totodată, a no-

---

slujească, vor fi puşi la stîlp; iar a treia oară vor fi însemnaţi pe frunte cu un fier roşu şi vor fi izgoniţi din zisele locuri. / 2. Se va avea în grijă, împreună cu episcopul sau oficialul Parisului şi cu călugării Iacobini, Cordelieri, Augustini, Carmeliţi şi alţii, ca ei să spună fraţilor din ordinul lor ca, atunci cînd vor predica în parohii şi în altă parte şi, de asemenea parohii şi cei apropiaţi lor să spună în predicile lor că cei care vor vrea să dea de pomană să nu dea vreunor oameni teferi la trup şi la mădulare şi nici oamenilor care ar putea face o treabă din care să-şi cîştige traiul; ci să dea oamenilor orbi, [....] *şi altor persoane nenorocite. / 3. Să li se spună celor care păzesc şi guvernează spitalele sau azilele să nu adăpostească nici măcar o noapte asemenea tîlhari sau asemenea persoane care nu fac nimic, dacă nu sînt* [...] *sau bolnave sau trecători sărmani. / 4. Prelaţii, baronii, cavalerii, orăşenii şi alţii să spună duhovnicilor lor să nu dea nici o pomană unor asemenea tîlhari, teferi la trup şi la mădulare"*; *Ordonnances des rois de France*, t. II, Paris, 1729; *apud* Georges Duby, *L'Europe au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1984, p. 199-200; *cf.*, de asemenea, Hervé Martin, *op. cit.*, p. 262, 263). Potrivit demonstraţiei lui Jean Delumeau, sinteza înţelesului spiritual al muncii, cu cel nou, de refuz al efortului fizic s-a realizat la joncţiunea a *„trei drumuri convergente"*, pe fondul unei tradiţii vetero-testamentare, care condamna lenea ca derobare în faţa activităţii: a) tendinţa de revalorizare a muncii şi de a o elogia pentru foloasele sale spirituale; b) devalorizarea sărăciei şi corelarea ei cu vinovăţia de a trăi numai din milostenii (*v. infra*); c) reinterpretarea timpului într-un sens prezenteist şi „activist", dublată de repetatele condamnări ale pierderii sale prin inactivitate. După cum a remarcat istoricul francez, în raport cu reinterpretarea timpului, „lenea" nu numai că şi-a amplificat sensul (deja) negativ, dar şi-a modificat simţitor şi aria de cuprindere: dacă *acedia* nu fusese decît o greşeală individuală, „lenea" apare acum, din ce în ce mai mult, ca un adevărat flagel social. În secolul al XVI-lea, condamnarea lenei ca refuz al muncii şi cauză a sărăciei se generalizează, substituindu-se definitiv vechiului sens spiritual (*op. cit.*, vol. I, p. 271 *sqq*).

rocului în luptă. Astfel se explică predispoziţia foarte accentuată a oamenilor din această lume de a-şi îngropa avutul (monede, obiecte, şi chiar sclavi), practică menită nu să tezaurizeze obiecte de preţ, ci să păstreze intact efectul lor pozitiv asupra proprietarului şi, pe de altă parte, dăruirea însoţitorilor şefului cu părţi importante din prada capturată, ceea ce semnifica atît un transfer de virtuţi militare şi de şansă, cît şi generozitatea risipitoare, care era o marcă indelebilă a nobleţei. După cum s-a observat, era absolut de neconceput ca un şef barbar să refuze a-şi distribui bogăţia, optînd pentru cheltuirea ei raţională. Nimeni nu l-ar mai fi servit, căci transferul de puteri magice şi de fericire care se cuvenea să aibă loc pe această cale nu ar mai fost operant. Largheţea era o calitate determinantă a liderului, fiind la fel de importantă ca şi victoria în luptă[31].

Această practică a schimbului de daruri era un obicei foarte răspîndit în lumea barbară, ca, de altfel, în toate societăţile arhaice, jucînd un rol capital în consacrarea şi întărirea legăturilor sociale. Orice eveniment din viaţa cotidiană era, invariabil, însoţit de un astfel de ritual. Orice cadou presupunea o reciprocitate, care lua fie forma fidelităţii şi a devotamentului la cei socialmente inferiori, fie a unui cadou echivalent, în cazul în care beneficiarul era de aceeaşi condiţie cu donatorul. „*Un cadou îşi aşteaptă întotdeauna recompensa*" afirma un vechi aforism islandez, sugerînd un principiu de conduită înscris, de asemenea, în vechiul drept germanic[32]. Schimbul reciproc avea şi o conotaţie magică, simbolizînd, prin obiectul cedat, transferul unei părţi din eu-l donatorului. Dacă nu exista o reciprocitate, primitorul se situa în dependenţa celui care dăduse. Un cadou fără răspuns putea fi plin de pericole: dependenţa magică astfel creată faţă de distribuitor risca să aibă efecte malefice considerabile, privîndu-l pe destinatar de libertate, de personalitate şi, uneori, chiar de viaţă. În acest caz, refuzul era cel mai indicat.

Principalul cadru de manifestare a generozităţii şi ospitalităţii şefului faţă de însoţitorii săi şi, totodată, al schimbului de daruri de care am vorbit erau, mai ales la scandinavi şi anglo-saxoni, petrecerile în comun. Constituind o practică socială fundamentală, astfel de evenimente aveau un profund sens religios şi moral, asociindu-se celor mai importante fapte dintr-o comunitate (încheierea de alianţe, contractarea de căsătorii, preluarea moştenirilor, marile reconcilieri dintre duşmani, adoptarea formală a bastarzilor etc.). Nu întîmplător, în modul în care concepeau vechii scandinavi viaţa în Walhala a războinicilor căzuţi în luptă, banchetele ocupau cel mai însemnat loc[33].

---

[31] Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale...*, p. 220-223.

[32] Natura reciprocă a schimbului de daruri era oglindită şi de vocabular: după cum a demonstrat Émile Benveniste, noţiunile indo-europene desemnînd pe „a da" şi „a lua" erau exprimate prin acelaşi cuvînt, verbul *dó*, care avea una sau alta dintre semnificaţii, după context (*cf. Don et échange dans le vocabulaire indo-européen* in idem, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966, p. 317 *sqq.* De asemenea, *v.* şi *Vocabularul instituţiilor indo-europene*, vol. I, *Economie, rudenie, societate*. Traducere din limba franceză de Dan Sluşanschi, Bucureşti, Ed. Paideia, 1999, p. 49-97).

[33] Masa în comun şi-a păstrat funcţia simbolică şi în societatea medievală, evocînd, alături de alte tipuri de comportament (*v.* fragmentul următor), autoritatea (puterea) seniorială (nobiliară, regală) asupra celor dependenţi şi, totodată, intima legătură (comuniunea) dintre toţi participanţii la

Moştenind întocmai aceste semnificaţii aparte, codul nobiliar medieval, a învestit noţiunea de bogăţie cu acelaşi caracter semiologic, conferindu-i drept principală menire evidenţierea *status*-ului. Ca şi în lumea germanică, nu averea în sine sau utilizarea ei chibzuită şi „cumulativă" subliniau acest *status*, ci largheţea cu care era ea distribuită în beneficiul celor apropiaţi. Puterea unui senior în Evul Mediu era conferită mai puţin de volumul bunurilor posedate (mobile şi imobile), cît de numărul oamenilor ale căror servicii puteau fi astfel mobilizate. Or, prodigalitatea cu care erau împărţite bunurile şi privilegiile se numărau printre tipurile esenţiale de comportament capabile să suscite devotamentul şi fidelitatea. Era o dovadă de gust şi, în aceeaşi măsură, de prestigiu, ca seniorul să fie generos, să nu se zgîrcească, să distribuie şi să-şi risipească în mod *public* şi, eventual, *la ocazii precise* bogăţiile, fără să se gîndească la faptul că, prin aceasta, îşi depăşea posibilităţile. Economia şi prudenţa erau calităţi situate la polul opus al acestei etici de clasă, fiind cu atît mai disprețuite, cu cît erau discordante şi cu morala religioasă, care, în ceea ce o priveşte, situa avariţia printre cele mai grele păcate, alături de lăcomie şi orgoliu. Ruptura dintre bogăţie şi plăcerea – chiar datoria – de a da echivala în economia spirituală a veacului cu însăşi distrugerea ordinii lumii căci, dacă lăcomia era maica tuturor viciilor, generozitatea, în schimb, se afla la rădăcina tuturor virtuţilor[34].

În concordanţă cu atitudinea-i cunoscută faţă de muncă, doctrina creştină a apreciat proprietatea şi bogăţia numai în măsura în care puteau servi unui ideal caritabil, de sfinţenie. Consecinţe nefericite ale situaţiei decăzute a omului, ele îşi puteau răscumpăra natura impură numai cu condiţia de „a servi". Adevărata credinţă era, pentru Biserică, incompatibilă cu acumularea de bunuri. Întrucît Hristos nu posedase nimic şi trăise într-o sărăcie completă, adepţii lui trebuiau, la rîndu-le, să se conformeze aceluiaşi model. Numai cupiditatea oamenilor crease proprietatea, pe „al meu" şi „al tău" (cuvinte pe care benedictinii îşi propuneau să le expulzeze din vocabularul uzual, înlocuindu-le cu „al nostru"). Dovezi clare ale naturii păcătoase a fiinţei umane, lăcomia şi efectele ei trebuiau grabnic proscrise. Sărăcia evanghelică a devenit, astfel, cel puţin oficial, o valoare morală supremă, constituind temeiul spre care s-a reîntors instituţia ecleziastică ori de cîte ori a fost vizitată de spiritul reformării. *„Disprețuieşte bunurile acestei lumi, dacă le vrei pe cele din ceruri"* îşi îndemna Bernard de Clairvaux ascultătorii, cuvintele sale trădînd o preocupare de ordin etic, comună tuturor teologilor epocii[35].

---

acest ritual, pe care creştinismul, prin modelul oferit de Cina cea de Taină, nu a făcut decît să-l consfinţească (aproape în sensul literal al cuvîntului). Cuvîntul *companio* (utilizat în graiurile Evului Mediu, din care provine, în limba franceză actuală, cuvîntul *copain*, iar în germană *Kumpan*) denota tocmai o asemenea legătură. El însemna, *stricto sensu*, a mînca aceeaşi pîine cu altcineva (*cf.* Heinrich Fichtenau, *Living in the Tenth Century. Mentalities and Social Orders*. Translated by Patrick J. Geary, The University of California Press, Chicago and London, 1991, p. 58). Banchetul era, de asemenea, o componentă importantă a riturilor de reconciliere (*cf.* Patrick J. Geary, *Vivre en conflit dans une France sans État: typologie des mécanismes de règlement des conflits (1050-1200)*, „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations", 5, 1986, p. 1123-1124).

[34] Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale...*, p. 250 *sqq.*

[35] *Ibidem*, p. 243. Aceeaşi condamnare a mentalităţii achizitive este sesizabilă, mai înainte, şi în scrierile lui Ambrosius din Milano. Reluînd o judecată a lui Cicero, în conformitate cu care pro-

Preferința Bisericii se îndrepta, în general, spre averea rezultată dintr-o muncă productivă și folositoare obștii. În schimb, tot ceea ce provenea, din practicarea unor meserii condamnabile (cămătă sau comerț, de exemplu) ori fusese obținut prin mijloace ilicite era profund desconsiderat, chiar dacă destinația acumulării astfel înfăptuite era pur spirituală. Este posibil ca, prin aceasta, Evul Mediu să se afle la originea prestigiului exercitat de o idee transmisă și secolelor următoare, potrivit căreia bogăția (averea) respectabilă era numai aceea consolidată, formată esențialmente din pământ și moștenită, nu cîștigată prin activități lucrative.

În condițiile marilor prefaceri din secolele XI – XIII și, pe de altă parte, ale înavuțirii constante a Bisericii – provocată, în chip evident, tocmai de practica înalt remuneratorie a caritații – această interpretare a bogăției nu a întîrziat să stîrnească cele mai aprinse controverse, sfîrșind prin a adopta același gen de inflexiuni ca și atitudinea față de muncă, dar fără a reuși, prin aceasta, să confere noțiunii incriminate și gradul de legitimitate al celeilalte. Atitudinile pozitive au înregistrat, totuși, o creștere semnificativă. În 1260, bunăoară, vedem cum Albert cel Mare (Albertus Magnus) laudă orașul Augsburg, liniștit și puternic grație – considera el – bogăției sale, capabilă de a-i asigura atît apărarea, cît și supraviețuirea locuitorilor. După numai 40 de ani, teologul Jean de Paris (Joannes Parisiensis, într-un tratat (*De regia potestate et papali*, 1302 – 1303) menit a-i expune convingerile de apărător al drepturilor regalității capetiene în fața Papalității, justifica proprietatea laică prin faptul că fusese cîștigată prin muncă, pricepere și inițiativă (aserțiune inserată într-un pasaj mai amplu, în care autorul nega Bisericii romane dreptul de jurisdicție asupra bunurilor seculare)[36]. În Florența răstimpului din jurul anului 1340, Paolo da Certaldo aprecia că este *„un lucru minunat și o mare știință să știi cum să cîștigi bani"*. La cîteva decenii distanță, în jurul anului 1400, dominicanului Giovanni Dominici acest lucru îi apărea, de asemenea, ca un semn al grației divine, pentru el și pentru mulți dintre contemporanii săi bogăția devenind nu numai un simbol al reușitei personale și al virtuții, ci chiar și un instrument al mîntuirii[37].

În ceea ce privește, însă, propria-i situație, acceptînd bogăția ca pe o consecință involuntară a principiilor pe care le profesa, clerul nu a putut, totuși, niciodată explica, făcîndu-l astfel să „treacă" în ochii societății, paradoxul unei opulențe construită, esențialmente, prin invocarea austerității. Neputința elitei spirituale de a concilia o asemenea stare de lucruri cu valorile etice pentru care ea pleda, dublată de tentația unui mod de

---

prietatea privată nu este naturală, magistrul lui Augustin afirmă, la rîndu-i, că proprietatea este rezultatul unei uzurpări, utilizarea ei trebuind în așa fel făcută, încît să-și răscumpere originea păcătoasă pentru binele comun și sprijinirea celorlalți (*cf. De officiis ministerorum*, titlu care este un decalc al binecunoscutei scrieri ciceroniene, *De officiis*; *apud* J. H. Burns, *Histoire de la pensée politique médiévale, 350-1450*, Paris, P. U. F., 1993, p. 94). Este interesant de observat că, la nivel social, definția sărăciei nu se reducea numai la aspectul material (determinant, totuși), ci era uneori investită cu un sens mai larg, interpretată fiind ca imposibilitatea cuiva de a avea o „rudenie" (*parentela*) numeroasă, pe care să se sprijine, sau ca absență a unei ascendențe ilustre (*cf.* Heinrich Fichtenau, *op. cit.*, p. 183).

[36] *Ibidem*, *passim*.

[37] *Cf.* Jacques Rossiaud, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 157.

viaţă din ce în ce mai depărtat de idealul evanghelic al sărăciei au produs necontenite sfîşieri în interiorul Bisericii, făcînd din ea o ţintă uşoară deopotrivă pentru contestaţia publică şi intenţiile anexioniste ale puterii temporale. Mediul rural, îndeosebi, a fost perimetrul în care au luat naştere criticile cele mai vehemente la adresa clerului îmbogăţit, cum ne-o demonstrează şi nenumăratele exemple provenite din Montaillou, aşezarea deja menţionată de pe versantul francez al Pirineilor[38].

Dacă paupertatea a rămas, aşadar, cel puţin formal, la nivelul superior al instanţei ecleziastice o normă cardinală de referinţă şi, în acelaşi timp, un îndreptar demn de urmat, imaginea ei în societatea laică a înregistrat, însă, cu începere din cel de-al XII-lea veac, o mutaţie radicală, pe deplin consensuală, de altfel, cu noile împrejurări social-economice şi politice ale vremii. De la săracul ca întruchipare a lui Hristos la mizerabilii şi cerşetorii care stîrnesc frica, meritînd, totodată, dispreţul comunităţii pentru lenea şi spiritul lor rău, trecerea a fost făcută cu o rapiditate remarcabilă şi printr-o inversare completă de sens. Noua imagine a pauperului (definitiv cristalizată în contextul crizei secolului al XIV-lea) este, din acest unghi, cît se poate de grăitoare. Săracul este cel ce iese întotdeauna în stradă în cazul scumpirii produselor şi cel care se plînge continuu de foame. În general, este infirm, acoperit de răni şi incapabil (cu adevărat sau doar prefăcut) de muncă. Este urît, murdar şi slab, trupul său – caricatură a normalităţii – fiind, prin dizarmonia şi imperfecţiunile-i caracteristice, o ipostază la scară redusă a haosului şi anarhiei. Dispreţuit şi destinat gropii comune, săracul nu este nici recunoscut ca o persoană aflată în deplinătatea facultăţilor şi a capacităţilor sale. În cel mai fericit caz, el este perceput ca un parazit; în cel mai rău – ca un pericol social.

Un fel de înlănţuire fatală începe să lege sărăcia de lene, cerşit şi hoţie, prin medierea cîrciumii şi a bordelului, locurile tradiţionale de perdiţie. Complemente firești ale paupertăţii, infracţiunea şi imoralitatea s-au inserat, astfel, în imaginea-standard a întregii categorii, sortite fiind a rămîne aici pînă astăzi. Nu este, în asemenea, împrejurări, de mirare că, la nivelul vocabularului uzual ale epocii, tandemului lexical tradiţional *sărăcie / pietate* i se substituie definitiv binomul *paupertate / criminalitate*, confirmînd schimbarea produsă în cadrul imaginarului social. *"Mai bine să mori decît să trăieşti în sărăcie"* proclama un secol mai tîrziu Leon Battista Alberti, dînd glas unei convingeri, neîndoielnic generale[39]. În acelaşi timp – de asemenea, deloc întîmplător – apar şi primele măsuri represive iniţiate fie de statul monarhic, fie de adunările de stări, care se substituie aici Bisericii, incapabilă de a mai gestiona fenomenul paupertăţii altcumva decît printr-o caritate rutinieră şi pur simbolică, fără nici o eficacitate în ameliorarea soartei celor defa-

---

[38] *Cf.* Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, 1975, p. 556-570.

[39] Hervé Martin, *op. cit.*, p. 435-436; Jean Delumeau, *Frica în Occident (secolele XIV – XVIII). O cetate asediată*. Traducere, postfaţă şi note de Modest Morariu, vol. II, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1986, p. 373-374 *sqq*; Michel Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge*, Paris, 1978, p. 299-300, 303-305; idem, *Études sur l'histoire de la pauvreté*, vol. II, Paris, 1974, p. 535-536; Bronislaw Geremek, *Truands et misérables dans l'Europe moderne, 1350 – 1600*, Paris, 1980, p. 118 *sqq*.

vorizaţi. O hotărîre din 1349 a Parlamentului englez ameninţa cu închisoarea pe oricine ar da de pomană unui cerşetor, aceeaşi instanţă dispunînd, în 1388, închiderea vagabonzilor. În 1351, prin ordonanţa de care am mai amintit, Ioan cel Bun poruncea debarasarea Parisului de oamenii fără ocupaţie, interzicîndu-le spitalelor şi azilelor să-i primească fie şi pentru o noapte[40]. Regii Castiliei le-au îngăduit supuşilor să-i constrîngă pe săraci să lucreze în serviciul lor, înainte de a decreta, în 1400, ca cerşetorilor valizi să li se taie urechile sau să fie condamnaţi la moarte în cazul în care s-ar fi sustras activităţilor folositoare. În acelaşi secol, dar mai cu seamă în cel următor, clasificările categoriilor de pauperi devin din ce în ce mai complexe şi precise, semn că fenomenul, departe de a se restrînge prin control şi reprimare, tindea, dimpotrivă, să se amplifice. Cancelarul regelui Carol al IV-lea al Boemiei, de pildă, recenza 11 categorii de falşi pauperi (hoţi de cai, tăietori de pungi etc.), în timp ce un funcţionar de la primăria din Basel enumera nu mai puţin de 26 (pseudo-mutilaţi femei pretins însărcinate, falşi preoţi şi pelerini, orbi prefăcuţi ş. a. m. d.). Ca pentru a încununa totul, un *Liber vagatorum* german de la finele secolului al XV-lea compila pentru prima dată un soi de „dicţionar" complet al marginalilor, în care putem vedea un grup inedit: falşii hepatici[41].

Toate aceste dovezi (şi altele, pe care nu le mai amintim) arată că, începînd de a mai fi integrată în tradiţionala dialectică a umilinţei şi gloriei, starea pauperă s-a regăsit definitiv inclusă în raportul inedit al ordinii şi dezordinii, ca obiect de persecuţie şi reprimare. Modernitatea, cu noul ei sistem de excluderi şi valorizări sociale, şi-a făcut, astfel, simţite efectele şi aici.

[40] *V. supra*, n. 29.
[41] Bronislaw Geremek, *op. cit.*, *passim*.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY

V

Imaginarul. Viziunile, aparițiile și visele

Structură de bază a mentalului colectiv medieval, ***imaginarul*** constituia pentru oamenii Evului Mediu mijlocul principal de legătură cu „lumea de dincolo", concepută ca inseparabilă de universul vizibil. El era un instrument și, în același timp, un „mediu" de manifestare a transcendentului, „producțiile" sale multiple fiind învestite cu atributele unui adevăr incontestabil.

Pentru noi, firește, această extrem de importantă facultate psihică are astăzi o valoare secundară în raport cu rațiunea, ținînd mai curînd de patologie, decît de normalitate. La noi, capacitatea de a produce imagini în serie a ajuns să fie sistematic refulată, dacă nu de-a dreptul suprimată, cînd simțim că ne abatem prea mult de la realitate. Pentru omul epocilor arhaice ea era, dimpotrivă, superioară rațiunii, fiind un factor activ, de schimbare. Oamenilor acestor epoci îndepărtate, imaginarul nu le apărea ca un simplu reflex al realității. El *era* realitatea, putînd-o, în același timp, transforma.

Dintre toate manifestările imaginarului, ***viziunile***, ***aparițiile*** și ***visele*** (ultimele fiind asociate, în mod firesc, *profețiilor*) erau, neîndoielnic, cele mai obișnuite, constituind, în ansamblu, o formă esențială de cunoaștere și comunicare cu transcendentul și, totodată, un factor important de schimbare a lumii. Avatarii (nu fără modificări semnificative) ale bogatului univers oniric păgîn (inclusiv germanic[1]), ele erau „un dat al experienței", un „fapt" global cît se poate de real. Cine „vedea" în acest fel „vedea" și în realitate, autenticitatea acestor trăiri nefiind pusă la îndoială[2].

Dintr-o perspectivă riguros clinică, ***viziunea***[3] poate fi definită ca un fenomen de *extază*, caracterizat prin abolirea temporară a legăturilor senzoriale cu lumea exterioară.

---

[1] La vikingi, visul era una din cele mai importante forme de manifestare a miraculosului. Neputința de a visa constituia, pentru ei, o deficiență extrem de gravă, fapt oglindit de contrastul dintre omul „cu visele limpezi" și cel căruia „visele îi fuseseră luate". Acest fapt era deosebit de prejudiciant, întrucît, pentru „oamenii nordului" visele erau nu numai mijloace predilecte de comunicare cu lumea de dincolo și de prevestire a viitorului, dar și de legătură între persoane depărtate și de călătorie în spațiu (Hervé Martin, *Mentalités médiévales, XI^e^-XV^e^ siècle*, Paris, P. U. F., 1996, p. 203-204).

[2] Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval. Eseuri.* Traducere și note de Marina Rădulescu, București, Ed. Meridiane, 1991, p. 350-417; Jacques Paul, *Biserica și cultura în Occident.* Traducere de Elena-Liliana Ionescu, vol. II, București, Ed. Meridiane, 1996, p. 283 *sqq.*

[3] Pentru toate informațiile care urmează, *v.* Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1981.

Persoana „căzută" din motive care nu interesează aici (de obicei, o maladie) într-o astfel de stare (pe timp de veghe sau, mai rar, în somn) își „părăsește" temporar corpul, fiind deplasată pe cale supranaturală din mediul ei de referință într-un spațiu diferit, pînă atunci ascuns, dar care i se dezvăluie pe această cale ca o adevărată revelație. Elementele constitutive ale unei viziuni sînt, prin urmare, impresia unei schimbări radicale a universului obișnuit, prezența unei puteri supranaturale care joacă rolul de călăuză, descriptibilitatea aproape fotografică a noii realități (care i se înfățișează privitorului ca un tablou), extazul și revelația. Alte însușiri sînt: spontaneitatea, claritatea (viziunea este întotdeauna un „dat" de „sus" și este foarte limpede), „impresionismul" (ceea ce este văzut prin viziune se dezvăluie simțurilor ca o percepție nemijlocită) și, nu în ultimul rînd, puternica emoție care i se asociază. Un alt element important care particularizează viziunile este, în toate cazurile, starea somatică anormală a celor care le trăiesc, dublată de o moarte aparentă, indusă de rigiditatea completă a membrelor (*extazul*, de care aminteam mai sus). Cei care asistă la un astfel de eveniment au întotdeuna impresia că subiectul se află la limita dintre viață și moarte[4], „autodeposedarea" acestuia fiind uneori atît de adîncă, încît el nu poate fi trezit de nici o manevră (arsuri, zgomote, înțepături, loviturі etc.)[5].

Potrivit unei clasificări sumare, viziunile puteau fi atît „corporale"[6], cît și spirituale, deosebirile dintre ele nefiind numai de ordin cronologic[7], ci și morfologic. Dacă primele erau întotdeauna subite, neașteptate și copleșitoare, surprinzîndu-i pe „eroi" în situațiile cele mai obișnuite, fără ca ei să le fi „cerut" sau să li se poată, în vreun fel, sustrage, viziunile din cea de-a doua categorie (mai abstracte, mai imaginative și mai sentimentale, chiar senzuale) erau, dimpotrivă, nu doar îndelung „solicitate" grației divine, ci și sistematic pregătite, venind ca acte de recompensă fie pentru o pietate ieșită din comun, fie pentru fapte – înscrise în același canon religios – vrednice de cea mai înaltă prețuire (în timp ce despre cucernicia personajelor din primul grup nu știm nimic sau prea puțin). Acesta este cazul viziunilor Elisabethei de Schönhau, Mechthild de Magdeburg, Osanei

[4] Iată cum este descrisă starea cataleptică în care cade Tundal, unul din „eroii" vizionari, pe cînd se pregătea să mănînce: *„...Tunc terribiliter clamare cepit...Et tunc verbotenus corpus exanime continuo corruit ac si nullentus spiritus antea ibi fuisset"* (*„...Atunci, a început să țipe îngrozitor... Și atunci... trupul fără viață s-a prăbușit* [la pămînt], *într-o zvîcnire continuă, ca și cum nu ar fi fost mai înainte în el suflare"*) (*Visio Tnugdali*, 1149; despre Tnugdal/Tundal, *v. infra*). Sau: *„Verum subito corpus frigidum et inflecibile et simillimum mortuo efficiebatur, facies vero illius subito velut vivi hominis apparebat..."* (*„Într-adevăr, trupul i s-a făcut dintr-o dată de ghiață și țeapăn – ca și mort* – [,iar] *fața aceluia apăru dintr-o dată, ca a unui om în viață"*) – despre extazul în care a căzut copilul bolnav în viziunea lui Orms, petrecută în 1125 și relatată de Siagrius în *Vita et Visio Ormi* (*ibidem*, p. 185, 186).

[5] *Ibid.*, p. 21, 31, 39, 50 *sq.*

[6] Deși personajul care călătorește își „iese" din trup, abandonînd orice contact cu lumea exterioară, voiajul este, totuși, întreprins ca și cum „eroul" ar fi „întreg", autentificarea celor văzute fiind tot senzorială (*v. infra*).

[7] Cele dintîi acoperă prima perioadă a medievalității, pînă în secolul al XIII-lea, celelalte ultimul segment al epocii, de la această dată pînă în cel de-al XVI-lea veac.

Andreasi, Veronicăi da Binasco, Juliannei din Norwich ş.a., fenomene preponderent feminine, după cum se vede, şi aparţinînd unui curent – cel mistic –, care a reînnoit profund spiritualitatea creştină vest-europeană din ultima perioadă a medievalităţii[8].

Nu este, de aceea, de mirare faptul că viziunile (mai cu seamă cele din prima categorie) s-au numărat printre scrierile cele mai apreciate şi mai fascinante din literatura medievală. Traduse în limbile vernaculare, receptate în fiecare secol, citite şi propagate în forma povestirilor orale, multe din aceste naraţiuni au străbătut neschimbate, în esenţa lor, veacurile, inspirînd variantele pronunţat literare şi mai savante de la finele medievalităţii. Subiectul lor îl constituia, invariabil, topografia lumilor de dincolo (Paradis, Infern, Purgatoriu), ceea ce atestă, şi din acest unghi, obsesia exercitată asupra oamenilor epocii de dimensiunea escatologică a existenţei. Unde călătoreau sufletele după moarte? Ce soartă le aştepta după „obştescul sfîrşit"? Cum arătau acele locuri? Sînt cîteva din întrebările care îi frămîntau pe toţi. Popularitatea acestui gen în Evul Mediu a fost favorizată nu numai de faptul că frontiera dintre viaţă şi moarte era, în epocă, foarte imprecisă, tărîmul „de aici" fiind în permanentă legătură cu cel „de dincolo". În egală măsură, răspîndirea literaturii despre viziuni a fost, putem presupune, stimulată şi de utilitatea ei practică, în folosul scopurilor pedagogice şi politice subiacente activităţii clerului. Pentru fiecare om al Bisericii (nu întîmplător, toţi cei ce au înregistrat astfel de relatări aparţineau mediilor ecleziastice), povestea unei călătorii în lumea de dincolo era un instrument deosebit de eficace de influenţare[9].

Acest gen de deplasări ilustrat de literatura viziunilor nu constituie o invenţie creştină, ci este specific tradiţiei culturale a multor popoare. La celţi, bunăoară, călătoriile pe

---

[8] Pentru această clasificare, Peter Dinzelbacher, *op cit.*, *passim* şi p. 185 *sqq*.

[9] *Cf.* Aaron J. Gourevitch, *La culture populaire au Moyen Âage. «Simplices et Docti»*. Traduit du russe par Elena Balzamo, Paris, 1996, p. 200-203. Toate viziunile corporale (narate, fapt semnificativ, ca şi cele mistice, la persoana întîi şi cu acelaşi vocabular folosit pentru o descriere reală) se caracterizează printr-un mesaj religios normativ, întemeiat pe postulatul strînsei corespondenţe dintre faptele săvîrşite în lumea reală şi evaluarea lor în lumea „imaginară". Altfel spus, prin acest tip de fenomene, celor care călătoreau le era promisă mîntuirea, numai cu condiţia de a urma anumite prescripţii, foarte precise. Dimpotrivă, ei erau ameninţaţi cu Purgatoriul şi Infernul (fiind chiar puşi în situaţia, deloc de invidiat, de a îndura unele chinuri pe pielea lor), în cazul în care le-ar fi neglijat. După cum bine a observat Peter Dinzelbacher, la nivel lexical, expresia acestei corespondenţe o constituie binomul format din cuvintele „dacă-atunci", în care cel dintîi evocă o condiţie, în timp ce al doilea trimite la efectul scontat al materializării ei. Din acest punct de vedere, viziunile din categoria menţionată se deosebesc net de viziunile mai tîrzii, de natură mistică, al căror postulat pedagogic implicit este că mîntuirea depinde integral de o decizie iraţională a divinităţii, „exprimată" prin har. Avertismentul pedagogic al viziunilor corporale nu avea însă numai o destinaţie strict individuală. În egală măsură, el se adresa şi „publicului" căruia îi erau relatate astfel de episoade, avînd, în înţelesul cel mai autentic al cuvîntului, un rol edificator. Destule viziuni aveau, însă, şi un caracter *pro domo*, menirea lor fiind de a sublinia sanctitatea unui personaj sau a unei comunităţi monastice. Această auto-elogiere ţine, de acum, mai mult de resortul propagandei, decît al edificării, întrucît intenţia ei manifestă era de a atrage într-un spaţiu fizic de referinţă cît mai multe resurse (Peter Dinzelbacher, *op. cit.*, p. 146 *sqq*, 167-168, 210-217 *sqq*).

mare în lumea de dincolo – foarte frecvente – purtau numele de *imrama*. La vechii germani – mai ales la popoarele scandinave – ele erau, de asemenea, o practică obișnuită. Sursa principală care a alimentat din acest punct de vedere creștinismul a fost literatura apocaliptică iudeo-creștină, îndeosebi *Apocalipsa* lui Petru și aceea a lui Pavel, fără a mai aminti de influențele exercitate de viziunile grecești (consemnate, între alții, și de Plutarh, într-un dialog intitulat *Despre daimonul lui Socrate*). În Evul Mediu, Beda Venerabilul (Beda Venerabilis, născut în 672 și mort în 735, la mînăstirea Yarrow sau Jarrow) a avut una din contribuțiile cele mai importante la elaborarea geografiei lumii de dincolo cu ajutorul viziunilor și al călătoriilor imaginare, inserate de el în binecunoscuta *Historia ecclesiatica gentes Anglorum*. Prima viziune relatată de călugărul englez, aceea dublă a irlandezului Furseus (sau Fursey)[10], plasată în anul 633, pare a fi, potrivit lui Jacques Le Goff, cea mai timpurie descriere a Purgatoriului, situat într-o vale adîncă și întunecoasă, pîrjolită de patru focuri uriașe (al Prefăcătoriei, Invidiei, Discordiei și Cruzimii), *„care urmau să ardă și să consume lumea"*[11]. A doua viziune povestită de Beda – petrecută, zice el, în 696 – îl are drept erou pe un oarecare Drythelm (sau Drycthelm) din Cunningham (ținutul Northumberland) și se referă, printre altele, tot la Purgatoriu (asumpția lui Jacques Le Goff putînd fi, în acest caz, considerată sigură), imaginat de astă dată ca un loc în preajma Infernului în care sufletele erau purificate prin dogoare alternată cu frig[12]. În afara temei lor de referință (geografia lumii de dincolo),

[10] Cele două experiențe extatice s-au petrecut la trei zile distanță una de cealaltă, prima punîndu-l pe Fursey în prezența *„corurilor îngerești"* și făcîndu-l să audă *„cîntecele binecuvîntaților"*, a doua dezvăluindu-i și lumea spiritelor rele (*v.* mai departe, în text; *cf.* Bede, *A History of the English Church and People*. Translated and with an Introduction by Leo Sherley-Price. Revised by R. E. Latham, Penguin Books, London, 1968, III. 19, p. 171-175).

[11] După ce a fost ridicat la o mare înălțime de cei trei îngeri care îl însoțeau, privind în jos, Fursey a văzut valea întunecoasă și cele patru focuri, care, treptat, s-au unit într-o jerbă unică și incandescentă. Temîndu-se să nu fie ars, eroul este liniștit de unul din îngeri, care îi spune că nu este în pericol, de vreme ce nu el, Fursey, stîrnise focul. *„Fiindcă* – îi explică în continuare ghidul – *deși* [focul] *apare mare și îngrozitor, îl încearcă pe fiecare după cum merită"*, arzîndu-i dorințele păcătoase. *„După cum trupul fiecărui om* – află mai departe Fursey – *este făcut să ia foc de o dorință nelegiuită, cînd moartea îl eliberează de trup, el trebuie să facă prin foc cuvenita ispășire pentru păcatele sale"*. În continuare, călătorul extatic se confruntă cu demonii, vede oștirile cerești ale îngerilor care fuseseră în viața pămînteană preoți (de la aceștia el află multe sfaturi înțelepte), mai intră încă o dată în contact cu demonii care sălășluiau în focul cel mare și, finalmente, își reintră în corp, trezindu-se din catalepsie (*ibidem*).

[12] Condus de un înger spre nord-est, eroul ajunge în apropierea unei văi largi, pe cît de adîncă, pe atît de profundă, al cărei mal stîng *„ardea în flăcări înspăimîntătoare"*, în timp ce malul drept era devastat de grindină și zăpadă viscolită. Sufletele care înțesau ambele maluri erau aruncate cînd într-o parte, cînd în cealaltă, într-un dute-vino care nu înceta niciodată. După ce călăuza sa îl lămurește că locul cu pricina este cel al sufletelor nu cu totul rele, dar nici cu totul bune, Drythelm /Drycthelm ajunge, mai departe, la gura Infernului, unde spectacolul care i se înfățișează este cu mult mai îngrozitor decît dincolo. El vede aici cum sufletele osîndiților sînt proiectate în sus, sub forma unor jerbe de scîntei, recăzînd apoi în prăpastia din care țîșniseră. Înainte de a se întoarce pe pămînt, e-

motivul comun al ambelor relatări îl constituie, fără îndoială, modul – foarte semnificativ – cum se produce viziunea propriu-zisă, în care sesizăm una din polarităţile majore ale imaginarului medieval: amîndouă personajele sînt *ridicate* de unul sau de doi îngeri la ceruri, arătîndu-li-se, apoi, lumea de *dedesubt*. Viziunile cele mai celebre din secolele XII – XIII, care au definitivat topografia transmundană sînt în număr de cinci: aceea a lui Alberico da Settefrati (*Visio Alberici*), petrecută în 1111, dar consemnată cîţiva ani mai tîrziu, *Viziunea lui Tundal* (sau *Tnugdal* – *Visio Tnugdali*), scrisă în 1149, *Purgatoriul Sfîntului Patrick* (*Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*, redactat în jurul anului 1180/1183[13]), viziunea ţăranului Gottschalk din Holstein (*Visio Godeschalci*), înregistrată într-o dublă versiune în acelaşi an, 1189 şi *Viziunea lui Thurkill* (*Visio Turkilli*), din 1206[14].

Dacă datele de „stare civilă" ale acestor personaje ne sînt aproape inaccesibile, tot ceea ce putem constata în această privinţă netrecînd de stadiul elementar al aproximărilor[15], asupra impactului acestor experienţe (nutrind mai sus pomenita lor funcţie

---

roul aruncă o scurtă privire şi asupra Paradisului, precum şi a unui loc intermediar, îmbietor, luminos şi plin de flori, unde staţionau sufletele în aşteptarea desăvîrşirii (*ibid.*, V. 12, p. 289-294; pentru descrierea amănunţită atît a viziunii lui Drythelm / Drycthelm, cît şi a viziunii lui Fursey, *cf.* şi Georges Minois, *Istoria infernurilor*. Traducere din franceză de Alexandra Cuniţă, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1998, p. 117-119, Jacques Le Goff, *Naşterea Purgatoriului*. Cuvînt înainte: *Pentru ediţia românească* de Jacques Le Goff. Traducere, prefaţă şi note de Maria Carpov, vol. I, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1995, p. 194-200. De asemenea, Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 213-215).

[13] Datare incertă. Potrivit lui Jacques Le Goff, aceşti ani reprezintă *termini a quo*. Viziunea propriu-zisă a cavalerului Owein (Owen), eroul relatării, pare a fi avut loc în jurul anului 1153, naratorul ei fiind H. de Saltrey (pentru mai multe detalii, *v.* Jacques Le Goff, *Naşterea Purgatoriului*, II, p. 30-31).

[14] Narrarea conţinutului lor – cu excepţia viziunii lui Gottschalk – în textele subscrise de Georges Minois şi Jacques le Goff (*v.* nota precedentă) ne dispensează de a-l mai relua aici. Să spunem doar că cele patru viziuni se regăsesc în cartea lui Le Goff la p. 18-40 (*Naşterea Purgatoriului*, vol. II), iar în aceea a lui Minois la p. 153-157. *Visio Godeschalci* (păstrată în două versiuni cu multe diferenţe între ele, redactate de doi autori necunoscuţi, probabil clerici) este descrisă fragmentar în Aaron Gurevich, *Oral and written culture of the Middle Ages: two 'peasant visions' of the late twelfth to the early thirteenth centuries* in idem, *Historical Anthropolgy of the Middle Ages*, edited by Jana Howlett, Polity Press [Cambridge], 1992, p. 50 *sqq.*, studiu republicat în limba germană sub titlul: *Mündliche und schriftliche Kultur: Zwei «bäuerliche Visionen» am Ende des 12. und zu Beginn des 13. Jahrhunderts* in Aaron J. Gurjewitsch, *Stumme Zeugen des Mittelalters. Weltbild und Kultur der einfacher Menschen*, Böhlau Verlag, Weimar, Köln, Wien, 1997, p.136-151. Viziunea lui Thurkill a fost publicată de P.G. Schmidt, *Visio Thurkilli*, Lepzig, G. Teubner, 1878. Pentru detalii suplimentare şi comentarii, *v.* Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*. Ediţia a doua revăzută. Traducere de Gabriela şi Andrei Oişteanu. Prefaţă şi note de Andrei Oişteanu. Cuvînt înainde Lawrence E. Sullivan (în româneşte de Sorin Antohi), Bucureşti, Ed. Nemira, 1996, p. 220-237).

[15] În ceea ce priveşte vîrsta vizionarilor, aceasta pare a fi, cu excepţia cazului lui Alberic (care are zece ani în momentul extazului), adultă. Din punctul de vedere al originii sociale, Drycthelm, Gottschalk şi Thurkill sînt ţărani, în timp ce Tundal / Tnugdal este cavaler. Aceste constatări nu

pedagogică) sîntem, în schimb, mult mai bine informaţi, amănuntele respective fiindu-ne oferite de redactorii înşişi. De regulă, toţi cei ce au trecut prin asemenea încercări au resimţit, în urma lor, efecte existenţiale profunde. Acestea s-au manifestat în două feluri: fie ca o schimbare radicală a modului de viaţă al personajului respectiv (în forma chiar a unei inversări complete de sens), fie ca o accentuare şi mai puternică a atitudinilor şi comportamentelor în vigoare, situaţie întîlnită mai cu seamă la „eroinele" feminine ale viziunilor mistice, încurajate după experienţa lor extatică să-şi cultive cucernicia şi aptitudinile vizionare. Unul din cele mai caracteristice exemple pentru prima categorie – la care ne vom referi aici –, coincidentă cu tipul viziunilor corporale, este cel al lui Tundal/ Tnugdal. Nepăsător faţă de exigenţele comportamentale ale pietăţii (chiar încălcîndu-le) înainte de călătoria „fantastică" pe care a întreprins-o (personajul nu mai mergea la Biserică, nu mai dădea de pomană săracilor, dar se deda furtişagurilor), el adoptă, după vizitarea locurilor infernale (unde a suferit el însuşi unele cazne) şi a celor cereşti o conduită diametral opusă, descrisă de naratorul viziunii sale printr-o frază a cărei elocvenţă nu mai are nevoie de nici un comentariu şi cu atît mai puţin de traducere: *„...omnia, que habuit, pauperibus dispersit et signum sancte crucis suis vestimentis... superponi jussit... verbumque dei, quod ante nescierat, cum magna devotione et humilitate ac scientia predicabat"*[16]. Aceeaşi cotitură se înregistrează şi în viaţa lui Drythelm / Drycthelm, care, după experienţa extatică avută, hotărăşte să-şi petreacă restul zilelor în asceză, într-o mănăstire, abandonîndu-şi soţia şi copilul, aparent, nu însă fără a le lăsa o parte din ce agonisise[17]. Mortificările şi privaţiunile la care s-a supus ţăranul din Cunningham sînt însă insignifiante faţă de torturile la care s-a supus Christina Mirabilis de St-Trond (cca. 1170 (1182?) – 1224), pentru a răscumpăra sufletele din Purgatoriu pe care i le promisese însuşi Hristos în cazul în care s-ar fi supus de bună voie chinurilor de acolo[18]. Lista acestor exemple este însă considerabil mai lungă, incluzîndu-i pe Fursey[19], Alberic da Settefrati (retras la maturitate la mănăstirea din Monte Cassino) şi pe mulţi alţii.

---

trebuie însă să ne înşele. După cum a arătat acelaşi Peter Dinzelbacher, care a studiat un număr mult mai mare de astfel de texte, majoritatea zdobitoare a celor care au avut atît viziuni corporale, cît şi spirituale, provin din mediile monastice, procentul laicilor afectaţi de trăiri asemănătoare crescînd abia odată cu perioada de apogeu a medievalităţii şi spre finele ei (*op. cit.*, p. 223-228).

[16] *Apud* Peter Dinzelbacher, *op. cit.*, p. 201.

[17] O idee despre rigoarea excesivă a penitenţei asumate de personaj după încercarea prin care trecuse ne-o oferă una din practicile sale curente: Drythelm / Drythelm obişnuia, chiar în timpul iernii să stea pînă la gît în apa rîului care curgea în apropierea mănăstirii sale, recitînd necontenit psalmii. Cînd era întrebat cum putea să reziste, el răspundea invariabil că *„frigidiora ego vidi"* (*ibidem*, p. 202; de asemenea, Bede, *op. cit.*, IV. 12, p. 294).

[18] De la Thomas de Cantimpré, care ne oferă informaţii despre ea, aflăm că, înainte de această subită „convertire", tînăra păstoriţă trăise timp de 17 ani ca orice fiinţă umană obişnuită (*ibid.*., p. 205).

[19] Care, ne spune Venerabilul Beda, *„... s-a eliberat de toate răspunderile lumeşti, hotărînd să-şi sfîrşească viaţa ca ermit"* (*op. cit.*, III. 19, p. 175).

Intim asociate viziunilor, dar distincte, totuşi, de ele, *aparițiile* reprezentau, de asemenea, o importantă componentă a imaginarului medieval, definindu-se ca tipuri de percepţie, prin care unei persoane „alese" i se arăta o altă persoană sau un lucru, fie aparţinînd altei lumi, fie acesteia, de aici, dar imposibil de observat pe cale naturală. Dacă analogiile cu viziunea sînt, din acest unghi, indiscutabile (prezenţa forţelor supranaturale, claritatea percepţiei, specificul revelat al fenomenului), deosebirile nu sînt, însă, mai puţin semnificative. Notabilă între toate este conştiinţa perfect lucidă a subiectului, care nu-şi pierde nici o clipă percepţia nemijlocită a mediului natural. El nu visează şi nici nu cade în extaz, rămînînd, pe de altă parte, în spaţiul vieţii sale cotidiene (spre deosebire de „vizionar", care, întotdeauna, călătoreşte). Mesajul aparițiilor este, invariabil, acelaşi: o poruncă, o rugăminte (de factură supranaturală) sau anunţarea unui eveniment apropiat, implicînd, de asemenea, o anumită schimbare în viaţa obişnuită a subiectului[20]. Uneori, putem identifica şi forme combinate, aparţinînd ambelor genuri, cum ar fi viziunile al căror personaj rămîne conştient, dar, în acelaşi timp, „se vede" ca şi cum ar fi în afara propriului său corp sau altele în care catalepticul „se vede" simultan înăuntrul şi în afara unui spaţiu, precum şi trăiri, care pot dura destul de mult (o zi întreagă), fiind descrise cu claritate, deşi nu întotdeauna complet[21]. Majoritatea celor din ultimele două categorii sînt, de obicei, experienţe mistice.

---

[20] Peter Dinzelbacher, *op. cit.*, p. 33-36. Exemplele de acest fel sînt, firește, mult prea numeroase fie şi pentru o repertoriere sumară. Ne vom limita, de aceea, să le amintim, secvenţial, doar pe cele descrise de Guibert de Nogent în propria-i autobiografie (*De vita sua*), ca însoţind cele mai importante momente din existenţa sa. (*cf.* C. C. Swinton Bland, *The Autobiography of Guibert, Abbot, of Nogent-sous-Coucy*, London, George Routledge, New York, E- P. Dutton, 1925, carte pe care am utilizat-o în versiunea ei publicată pe Internet de Paul Halsall [halsall@murray.fordham.edu], *Internet Medieval Sourcebook* [http://www.fordham.edu/halsall/sbook.html], December 1997). Bunăoară, o apariţie îl convinge pe educatorul lui Guibert să-şi asume responsabilitatea instruirii copilului (Cartea I-a, cap. 4). Tot o apariţie (trăită, de astă dată, într-o stare cataleptică, ceea ce o face să semene cu o viziune) are drept rezultat decizia luată de mama lui Guibert de a duce o viaţă pioasă, după prizonieratul şi decesul soţului ei (I, 13). Prin acelaşi mijloc (utilizat de mai multe ori) încearcă Diavolul să-l determine prin intimidare pe autor să-şi abandoneze existenţa cucernică pe care o alesese (I, 15). O viziune îi sugerează mamei autorului că pietatea fiului ei se clatină şi tot printr-o viziune află profesorul lui Guibert de înclinaţia amăgitoare a elevului său pentru producţiile literare antice şi imitarea acestora (I, 16, 17). În fine, prin acelaşi mijloc călătorește mama lui Guibert pe tărîmurile infernale, întîlnindu-şi, cu acest prilej defunctul soţ, pe care, după aceea, îl ajută să scape de chinurile Purgatoriului (I, 18; fragmentul apare şi în Jacques Le Goff, *Naşterea Purgatoriului*, vol. II, p. 14-16).

[21] Peter Dinzelbacher, *op. cit.*, p. 36-39 (cu exemplele de acolo). Iată cum trăieşte mama lui Guibert de Nogent mai sus amintita apariţie-viziune, care o determină ulterior să aleagă calea claustrării monastice: *„În întunericul adînc al nopţii, pe cînd, plină de adîncă îngrijorare, stătea în pat, de vreme ce este în obiceiul Diavolului să pătrundă în sufletele ţinute treze de îngrijorare, deodată, în timp ce ea era trează, însuşi Duşmanul se năpusti asupra ei şi, prin povara apăsării sale, aproape că stoarse viaţa din ea. Pe cînd ea se înăbuşea în agonia Duhului, pierzîndu-şi orice folos al mădularelor, neputincioasă să scoată măcar un sunet, avînd doar mintea liberă, într-o tăcere deplină ea aştepta ajutor doar din partea lui Dumnezeu. Atunci văzu cum, de la capul patu-*

Variante, de asemenea, „metisate" ale viziunilor şi aparițiilor, *visele* (numite şi „viziuni onirice") se distingeau de primele prin faptul că, în absența oricărei specificități somatice, „migrația" sufletului „vizionar" avea loc, de regulă, numai noaptea, în timpul somnului şi avea, cel mai adesea, drept subiecți persoane obişnuite, recrutate în mod democratic din toate segmentele societății. Dacă prin formă visul se deosebeşte de viziune (apropiindu-se, în schimb, de...apariție), prin conținut, el pare, totuşi, a „mima" extazul, cu care împarte aceeaşi destăinuire a supranaturalului, resimțită ca o revelație dumnezeiască, ceea ce, să o spunem în treacăt, declanşa celui care trăia visul o emoție deosebit de puternică, generatoare a unei mutații de ordin psihologic şi comportamental întrutorul identică efectelor viziunii, cînd nu provoca adoptarea unei decizii importante sau o descoperire semnificativă[22].

Bunăoară, un vis (povestit de Adémar de Chabannes în *Cronica* sa şi, de asemenea, reluat de Thietmar şi de *Chronicon Novalicense*, compusă înainte de 1050) îl determină pe Otto al III-lea să descopere locul în care fusese înmormîntat Carol cel Mare la Aix-la-Chapelle, să-i exhumeze corpul lui şi să-şi sanctifice predecesorul. Tot un vis îi anunță

---

lui ei, un spirit, neîndoielnic unul bun, începu să strige tare, cu sunete răspicate şi rugătoare: «Sfîntă Marie, ajut-o». şi, după cîteva cuvinte pe care ea le înțelese în întregime, păstrîndu-şi simțirile, cu toate că erau tare muncite, el izbucni [față de Diavol] *într-o mustrare mînioasă. Deîndată, cel care stătea deasupra ei se ridică, iar celălalt i se aşeză în cale şi îl apucă şi, cu putere de la Dumnezeu, îl aruncă cu mare zgomot, încît odaia se clătină din greu de acea izbire, iar slujnicele, aproape adormite, fură trezite bruse. Acum, că* [Diavolul] *fusese alungat prin puterea lui Dumnezeu, acel spirit bun care o chemase pe Maria şi îl pusese pe fugă pe Diavol, întorcîndu-se spre aceea pe care o salvase, spuse, «Îngrijeşte-te să fii o femeie cu frica lui Dumnezeu». Dar slujitorii, stîrniți de larma bruscă, se treziră să vadă ce făcuse stăpîna lor şi o găsiră pe jumătate moartă, cu fața foarte palidă şi toată puterea trupului frîntă; ei o întrebară despre zgomot şi deîndată li se spuse pricina şi abia reuşiră, prin prezența şi vorbele lor, precum şi prin aprinderea unei lămpi, să o readucă la viață"* (*loc. cit.*, I, 13).

[22] Peter Dinzelbacher, *op. cit.*, p. 39-45. Adeseori, însă, o diferențiere netă între aceste categorii este extrem de îndoielnică, dificultate oglindită, între altele, şi de utilajul lexical care le desemnează, arareori îndeajuns de complex pentru a atribui fiecărui tip în parte un termen netransmisibil. Pentru „viziuni" şi „aparții", cuvîntul cel mai frecvent întrebuințat în latina medievală este *visio*, care, intrat din cauza unei popularități excepționale şi în idiomurile vernaculare, s-a conservat, cu minime modificări, în toate limbile romanice contemporane, inclusiv în cele de origine germanică. Pe locul doi ca frecvență se află *revelatio* (spre finele Evului Mediu, ocurențele sale sînt chiar mai mari decît ale lui *visio*), întrebuințat ca un substitut al acestuia, cu aceeaşi soartă în posteritatea graiurilor populare. *Apparitio* este, în schimb, mai rar, fiind rezervat în exclusivitate fenomenelor omonime (ocazional desemnate, reamintim, şi prin *visio*). Prezența acestui termen arată că, la nivelul vocabularului cel puțin, exista un anumit sentiment al diferenței dintre „viziuni" şi „aparții". Desprinderea prin forță a sufletului de trup sau a persoanei de mediul său natural este evocată prin trei expresii: *excessus* (sinonim cu „separația" şi „moartea" în latina clasică), *extasis* (preluat din greaca non-testamentară în limba latină şi în vocabularul ecleziastic) şi *raptus* (caracterizat printr-o mare frecvență a întrebuințărilor). În funcție de contextul exact al utilizării, toate aceste cuvinte aveau în Evul Mediu şi alte înțelesuri decît cele menționate, ceeea ce sporeşte considerabil dificultatea de atribuire amintită la început (*ibid.*., p. 45-50).

pe împăraţii Constantin şi, mai tîrziu, Theodosius, că vor cîştiga o bătălie importantă, după cum acelaşi gen de imagini (enumerate de *La Chanson de Roland*) se va afla la originea multora din întîmplările din timpul domniei lui Charlemagne. De nenumărate proiecţii de aceeaşi natură a avut parte şi Sfîntul Benedict din Nursia, care a „văzut" întruna din ele cum mănăstirea Monte Cassino urma să fie distrusă de longobarzi, piosul monah reuşind totuşi să obţină din partea lui Dumnezeu promisiunea că viaţa fraţilor săi de sihăstrie avea să fie cruţată[23].

Acest ultim gen de trăire onirică face parte din subspecia extrem de răspîndită a *visului profetic*, care avea rostul de a-i preveni pe subiecţi în legătură cu ceea ce urma să se întîmple. Pentru oamenii anului 1000, de exemplu, profeţiile anunţau inevitabilul sfîrşit al lumii – temă de preocupare curentă în epocă, ilustrată, îndeosebi, prin ambivalentul *vis milenarist* – marcat, deopotrivă, de angoasă şi speranţa eliberării – prevestind veacul de aur, după înspăimîntătoarele catastrofe şi nenorociri provocate de venirea prealabilă a Antihristului. Alteori, în cazuri individuale, ele anunţau moartea celui care a „văzut", cum s-a întîmplat, de exemplu, cu călugărul – evocat de Raoul (Radulfus) Glaber în *Istoriile* sale – din „burgul fortificat" Tonnerre, care, cu acelaşi prilej, a avut şi o viziune despre soarta tragică a comunităţii din care făcea parte, cucerită şi distrusă în anul următor de Henric I, viitorul rege al Franţei (ceea ce îi dă naratorului ocazia să conchidă: *„Este clar din acest exemplu că omul a fost martorul a ceea ce a văzut, atît pentru el, cît şi pentru ceilalţi"*) sau, din nou, cu Sfîntul Benedict, căruia i s-a anunţat pe aceeaşi cale moartea episcopului de Capua[24]. Aceste exemple denotă că visul trebuia supus, ca o re-

---

[23] *Cf.* Grégoire Le Grand, *Dialogues*, Tome II, Livre II, Paris, Les Éditions du Cerf, 1979 (*Sourcess Chrétiennes* N° 260), p. 193 (chap. 17, 1-2); de asemenea, Georges Duby, *Anul 1000*. Traducere: Maria Ivănescu. Postfaţă: Mihai-Răzvan Ungureanu, Iaşi, Ed. Polirom, 1996, p. 34-35, 37-40. Tot Benedict – dar de astă dată ca personaj central – se află la originea unui alt vis profetic (relatat, ca şi precedentul, tot de Grigore cel Mare în *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum – Dialogurile despre vieţile şi miracolele părinţilor italieni*), potrivit căruia sfîntul călugăr li s-a arătat fraţilor pe care îi trimisese să ridice o mănăstire în apropierea oraşului Terracina, indicîndu-le cu precizie locurile în care trebuiau să zidească, după ce, la plecare, le spusese că urma să vină el însuşi să dirijeze construcţia. Nevoind să creadă în ceea ce „văzuseră", abatele şi priorul noii comunităţi (principalii beneficiari ai viziunii) se întorc numaidecît la mănăstrirea tutelară pentru a cere instrucţiuni superiorului, pe care-l aşteptaseră zadarnic. Benedict s-a mulţumit, însă, să le reamintească celor doi visul, îndemnîndu-i să i se conformeze întocmai. Ceea ce – notează papa Grigore – aceştia au şi făcut (*cf.* Grégoire Le Grand, *op. cit.*, II, 22, 1-3, p. 201-205; Paul Aymard, *Sfîntul Benedict* in Bernard Sesé, Paul Aymard, Pierre Riché, Michel Feuillet, *Vieţile sfinţilor Augustin, Benedict, Bernard, Francisc din Assisi, Ioan al Crucii*. Traducere de Ileana Busuioc, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1996, p. 115-117).

[24] Visul, consemnat de aceeaşi sursă pontificală, este atît de elaborat, încît merită povestit mai în detaliu. Trezit mai devreme de ora rugăciunii de noapte, Benedict, „omul lui Dumnezeu", a început să vegheze. *"Dintr-o dată* – scrie Grigore cel Mare – *în inima nopţii,* [el] *a văzut o lumină venind de sus şi împrăştiind umbrele întunecate. Strălucea atît de puternic, încît era mai multă lumină decît în timpul zilei. Cît a durat această contemplare, s-a petrecut un lucru absolut minunat, aşa cum avea el* [adică Benedict – n. ns.-Al.-F. P.] *să povestească. I-a apărut sub ochi lumea în-*

gulă generală, unei operațiuni de interpretare sau descifrare. Cînd ceea ce anunța el părea să se împlinească, el devenea o *profeție*, a cărei confirmare – totdeauna ulterioară – se regăsea tocmai în evenimentul care se petrecuse.

În perioada timpurie a creștinismului, visele ocupau un loc tot atît de însemnat în viața credincioșilor, fiind legate fie de o convertire apropiată (cum s-a întîmplat, de pildă, cu mai multe personaje celebre: Constantin, Sf. Martin și Augustin[25]), fie de contactul cu

---

treagă, adunată parcă într-o rază de soare. Iar el, fixîndu-și cu atenție privirile asupra acestei lumini strălucitoare, a văzut sufletul lui Germanus din Capua dus de îngeri către ceruri, într-o sferă de foc. Vrînd să aibă un martor, în cazul unui asemenea miracol, l-a chemat cu voce tare pe diaconul Servandus, repetîndu-i numele de mai multe ori. Contrariat de un strigăt atît de neobișnuit la un astfel de om, Servandus a urcat, dar nu a mai văzut decît o dîră neînsemnată de lumină. Cum era uimit de o astfel de minune, omul lui Dumnezeu i-a povestit tot ceea ce se petrecuse....". Solii trimiși imediat la Capua i-au adus lui Benedict vestea că episcopul murise într-adevăr, chiar în momentul cînd îl „văzuse" călugărul (Grégoire Le Grand, *op. cit.*, II, 35, 2-4, p. 237-239; Paul Aymard, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 117-118). Ceva mai tîrziu, moartea Sfîntului Benedict avea să i se reveleze lui însuși și unor călugări tot într-un vis. În general, dintre toate viețile medievale de sfinți, aceea a întemeietorului mănăstirii de la Monte Cassino apare printre cele mai marcate de darul viziunilor profetice. Nenumăratele apariții și miracole care au marcat viața Sfîntutului Benedict din Nursia sînt succint repertoriate și în *Legenda aurea* a lui Jacques de Voragine, sursă hagiografică de primă mărime pentru Evul Mediu. Fragmentul rezervat întemeietorului ordinului omonim rezumă biografia redactată de Grigore cel Mare (*cf.* Jacques de Voragine, *Legenda de aur*, vol. I. Traducere, îngrijire și prefață de Livia Titieni, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1998, p. 224-232). Să mai adăugăm că toate fenomenele onirice în care este implicat întemeietorul mănăstirii de la Monte Cassino confirmă cum nu se poate mai clar cîteva din particularitățile de primă instanță ale producțiilor imaginarului medieval: faptul că sînt „primite" în urma unei decizii supranaturale; natura lor cognitivă în raport cu o realitate invizibilă; specificul senzorial, care mobilizează toate cele patru simțuri de bază (văzul, auzul, mirosul și tactilul); în fine, concretețea, ipostaziată în minuțiozitatea descrierilor. *Istoria* lui Beda este, de asemenea, neobișnuit de bogată în episoade de același gen (mai exact, de viziuni optice și/sau auditive, combinate cu apariții), care anunță, de obicei, o moarte iminentă (*cf. op. cit.*, IV. 3, 9, p. 209-210, 221-222, IV. 14, p. 230-231, IV. 23, p. 249-250) sau distrugerea unui lăcaș sfînt (*ibidem*, IV. 25, p. 255-256).

[25] Se spune că, pe cînd mai era încă un catecumen, Martin și-a împărțit într-o zi mantia cu un om sărman. În noaptea imediat următoare, Hristos însuși i se arată în vis, purtînd acea jumătate de veșmînt. A doua zi, înțelegînd că acel om fusese Isus, Martin s-a botezat (*apud* Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval...*, p. 398). În cazul Fericitului Augustin, povestea este ceva mai elaborată. Mai întîi, prezicerea convertirii are loc într-un vis al mamei sale, Monica, care „vede" – pe cînd fiul ei era grav bolnav – un bărbat tînăr care o asigură de grabnica lui vindecare, nu numai fizică, ci și spirituală. Convertirea propriu-zisă se produce (în august 386), aparent, tot în urma unui vis avut de Augustin în grădina casei sale din Milano, după o discuție cu prietenul său Alypius, urmată de o criză sufletească provocată de o adîncă nemulțumire de sine. În somn sau în stare de veghe (pasajul respectiv din *Confesiuni* nu este, în această privință, foarte clar), Augustin aude venind din casa vecină o voce de copil (băiat sau fată), care îi spune de două ori: *„Tolle, lege"* (*„ia și citește"*), făcîndu-l să deschidă textul Bibliei la un pasaj din Epistola Sf. Ap. Pavel către romani: *„...Nu în ospețe și în beții, nu în desfrînări și fapte de rușine, nu în ceartă și în pizmă; ci îmbrăcîndu-vă în Domnul Iisus Hristos și grija de trup să nu o faceți spre pofte"* (Romani, 13, 13-14) (Fe-

Dumnezeu, fie de sacrificiu (ca în cazul martirei Perpetua care, potrivit unui text de epocă, şi-ar fi „văzut" propriul sfîrşit şi al grupului ei de credincioşi la Cartagina, în anul 203 d. Hr.[26]). Cît de importantă era acum, pentru creştinism, problema viselor o suge-

---

ricitul Augustin, *Confessiones (Mărturisiri)*, cartea a VIII-a, 28-30. Traducere şi indice de Prof. Dr. Docent Nicolae Barbu. Introducere şi note de Preot Prof. Dr. Ioan Rămureanu, ediţia a II-a, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994, p. 249-251; Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval...*, p. 389-391). Semnificativ este aici acelaşi accent, mai sus semnalat, pe *voce*, *auz*, *văz* (simţurile prin care se revelează, de obcei, miraculosul) şi, pe de altă parte, faptul că, aidoma revelaţiei lui Luther, de mai tîrziu, tot un pasaj din Epistola către Romani s-a aflat şi la originea iluminării lui Augustin.

[26] Cu puţin timp înainte de a fi martirizată (fapt petrecut la 7 martie 203 d. Hr.), Vibia Perpetua a avut trei vise, consemnate de ea însăşi, în limba latină. Le redăm, în continuare, fragmentar, după versiunea engleză a lui W.H. Shewring, *The Passion of Perpetua and Felicity*, London, 1931, parţial publicată pe Internet de Paul Halsall [halsall@murray.fordham.edu], *Internet Medieval Sourcebook* [http://www.fordham.edu/halsall/sbook.html], April 1996. **Primul vis**: *„...Apoi, fratele meu mi-a zis: Doamnă sora mea, acum te afli la mare cinste, încît tu ai putea chiar cere să ai o viziune; şi ţi se va arăta dacă aceasta va fi o pătimire sau o izbăvire. Şi eu, întrucît ştiam că am stat de vorbă cu Domnul, de dragul Căruia am suferit asemenea lucruri, nu i-am promis nimic, îndoindu-mă; şi am zis: Mîine îţi voi spune. Şi am cerut şi aceasta mi s-a arătat".*

„Am zărit o scară din bronz, minunat de mare, ajungînd pînă la cer; şi era îngustă, astfel încît nu mai mult de unul să poată urca în acelaşi timp. Şi de o parte şi alta a scării, erau înfipte tot felul de lucruri din fier. Erau săbii acolo, suliţe, cîrlige şi cuţite, astfel încît dacă oricine ar fi urcat nu lua bine seama sau nu se uita în sus, el ar fi fost sfîşiat şi carnea lui s-ar fi agăţat de fier. Şi era chiar la piciorul scării un şarpe întins, minunat de mare, care stătea în aşteptarea celor care ar fi urcat şi îi speria, încît să nu mai urce. Acum Saturus [fratele Perpetuei – n. ns. Al.-F. P.] *a urcat primul... Şi a ajuns în capul scării şi s-a întors şi a zis: Perpetua, te aştept; dar vezi ca acel şarpe să nu te muşte. Şi eu am zis: el nu-mi va face nici un rău, în numele lui Isus Hristos. Şi de dedesubtul scării, ca şi cum s-ar fi temut de mine,* [şarpele] *şi-a întins uşor capul înainte; şi cînd am păşit pe prima treaptă am călcat pe capul lui. Şi am urcat, şi am văzut un loc foarte mare de grădină, şi în mijloc un om şezînd, cu părul alb, în haine de păstor, înalt, mulgîndu-şi oile; şi stînd împrejur, în alb, erau multe mii* [de astfel de oameni]. *Şi el şi-a ridicat capul şi m-a văzut şi mi-a zis: „Bine ai venit copilă". Şi mi-a strigat, şi din brînza pe care o avea de la lapte mi-a dat ca şi cum ar fi fost o bucăţică; şi eu am luat-o cu mîinile împreunate şi am mîncat-o; şi toţi care stăteau în jur au zis: Amin. Şi la auzul acelui cuvînt, m-am trezit, încă mîncînd* [ceva] *nu ştiu* [dar] *dulce. Şi imediat i-am povestit fratelui meu, şi am ştiut că va fi o pătimire; şi am început să nu mai avem vreo speranţă în această lume".*

Al doilea vis: *„...Cîteva zile după aceea, pe cînd ne rugam cu toţii, deodată în mijlocul rugăciunii am rostit un cuvînt şi l-am chemat pe Dinocrates; şi am fost uimită pentru că el nu îmi venise niciodată în minte decît atunci; şi m-am necăjit amintindu-mi soarta lui. Şi imediat am ştiut că eram demnă, şi că ar trebui să-l cer. Şi am început să mă rog pentru el mult, şi să gem spre Domnul. Imediat, în aceeaşi noapte, mi s-a arătat aceasta".*

„L-am văzut pe Dinocrates venind dinspre un loc întunecat, unde mai erau mulţi alţii; fiindu-i şi cald şi sete, cu hainele murdare şi palid; şi cu rana de pe faţă, pe care o avea cînd a murit.

Acest Dinocrates fusese fratele meu în carne [adică natural, nu întru credință – n. ns. Al.-F. P.], *în vîrstă de șapte ani, care, îmbolnăvindu-se de bube pe față sfîrșise printr-o moarte îngrozitoare, astfel încît de moartea lui le-a fost silă tuturor oamenilor. Pentru el, așadar, îmi făcusem rugăciunea; și între el și mine era o prăpastie mare, astfel încît nici unul nu putea ajunge la celălalt. Pe lîngă asta, în același loc unde era Dinocrates, mai era o fîntînă plină cu apă, avînd marginea mai înaltă decît statura băiatului; și Dinocrates s-a întins ca și cum ar fi vrut să bea. Mi-a părut rău că fîntîna avea apă în ea și* [că] *totuși, din cauza* [înălțimii] *marginii, el nu putea să bea. Și m-am trezit și am știut că fratele meu se chinuia. Totuși eram încrezătoare că îi voi ușura chinul; și m-am rugat pentru el în fiecare zi, pînă cînd am trecut în închisoarea din arenă (pentru că în* [acea] *arenă de circ urma să luptăm; și era* [în] *timpul sărbătoririi zilei de naștere a împăratului Gaeta). Și m-am rugat pentru el zi și noapte cu gemete și lacrimi, ca el să-mi poată fi dat".*

„În ziua în care așteptam în închisoare, mi s-a arătat aceasta. Am văzut acel loc pe care-l văzusem înainte, și pe Dinocrates cu trupul curat, ales îmbrăcat [și] *în largul lui; iar fîntîna pe care o văzusem înainte, cu marginea apropiată de buricul băiatului; iar el scotea apă de acolo, care curgea fără întrerupere. Și pe margine era o cupă de aur plină de apă; iar Dinocrates a venit și a început să bea din ea; iar cupa a rezistat. Și fiind mulțumit, el a plecat de lîngă apă și a început să se joace așa cum vor copiii, cu veselie. Și m-am trezit. Atunci am înțeles că el a fost scos din durerile lui".*

Al treilea vis: *„În ziua dinaintea luptei, am văzut într-o viziune că Pomponius, diaconul, venise încoace la ușa închisorii și a bătut tare în ea. Și am ieșit la el și i-am deschis-o; el era îmbrăcat într-o robă albă, fără cingătoare* [și] *cu încălțări lucrate curios. Și el mi-a spus: Perpetua, te așteptăm, vino. Și mi-a luat mîna și am început amîndoi să mergem prin locuri colțuroase și vîntoase. În sfîrșit respirînd din greu, am ajuns la amfiteatru și m-a dus în mijlocul arenei. Și mi-a zis: Nu-ți fie teamă; sînt aici cu tine și mă chinui împreună cu tine. Și a plecat. Și am văzut mulți oameni privind îndeaproape. Și pentru că știam că eram condamnată fiarelor, mă minunam că fiarele nu fuseseră trimise împotriva mea. Și a venit acolo contra mea un oarecare egiptean bătut de soartă cu ajutoarele sale, pentru a se lupta cu mine. De asemenea au venit spre mine tineri arătoși, ajutoarele și sfătuitorii mei. Și eu am fost dezbrăcată, și am devenit bărbat. Și ajutoarele mele au început să mă frece cu ulei după cum este obiceiul la un concurs; și în fața mea l-am văzut pe egiptean bălăcindu-se în praf. Și a înaintat* [spre mine] *un om de înălțime foarte mare, astfel încît depășea chiar vîrful amfiteatrului, purtînd o robă fără cingătoare, iar dedesubt, între acele fîșii de* [peste] *piept, o robă de purpură; avînd de asemenea încălțări curios făcute cu aur și argint; purtînd o nuia ca un instructor de gladiatori și o ramură verde pe care erau mere de aur. Și el a implorat liniște și a zis: dacă o va învinge pe această femeie, egipteanul, o va ucide cu sabia; iar dacă ea îl va învinge* [pe el], *va primi această ramură. Și a plecat. Iar noi ne-am apropiat unul de altul, și am început să ne lovim. El a încercat să-mi pună piedică, dar eu, cu călcîiele, l-am izbit în față. Și m-am ridicat în aer și am început așa să-l lovesc ca și cum nu călcăm pe pămînt. Dar cînd am văzut că era încă răgaz, mi-am împreunat mîinile, cu degetele lipite. Și i-am prins capul, și el a căzut cu fața în jos; iar eu am călcat pe capul lui. Și oamenii au început să strige, iar ajutoarele mele au început să cînte. Și m-am dus la instructorul gladiatorilor și am primit ramura. Și el m-a sărutat și mi-a zis: „Fiica* [mea] *pacea fie cu tine". Și am început să merg în triumf spre poarta numită Poarta Vieții. Și m-am trezit; și am înțeles că voi lupta, nu cu fiarele ci împotriva diavolului; dar am știut că a mea era victoria".*

rează, între altele, şi atenţia pe care i-o acordă Părinţii Bisericii, ca Tertulian, de exemplu – în al cărui tratat, *De anima*, întîlnim mai multe capitole substanţiale despre vise, care valorifică pe larg contribuţiile păgîne în domeniu (Epicur, Homer, Aristotel, Cicero) – sau Augustin care, de asemenea, analizează fenomenele respective într-o manieră complexă.

Prestigiul viselor în religia creştină este, uneori, pus în evidenţă şi de rangul ori calitatea celor ce visau: regi, sfinţi şi – mai ales – călugări, aceştia din urmă numărîndu-se printre principalii beneficiari ai vedeniilor, întrucît erau consideraţi mai vrednici decît alţii să primească mesaje autentice şi pilduitoare de la Dumnezeu[27]. În varianta *profeţiei*, autorii se puteau recruta şi din alte categorii, nu neapărat ilustre (ca, bunăoară, copiii, nebunii, asceţii, săracii), caracterizate, însă, de regulă, printr-o situaţie deviantă – negativă sau pozitivă – în raport cu normalitatea.

Toate aceste fapte apar cu atît mai interesante, cu cît creştinismul nu s-a arătat întotdeauna dispus să le recunoască viselor importanţa cuvenită ca mijloace de comunicare cu transcendentul. După cum au constatat nenumărate cercetări, pînă la jumătatea secolului al III-lea, noua credinţă a întreţinut cu spaţiul oniric un raport dominat de mefienţă, asociindu-l mai curînd cu erezia decît cu sanctitatea. Simon Magul, bunăoară – al doilea mare osîndit al creştinismului după Iuda – este acuzat de Sfîntul Irineu de a fi, împreună cu partizanii săi, „semănători de vise". De asemenea, Sfîntul Hippolit aminteşte (în secolul al III-lea) de o căpetenie religioasă care înşelase numeroşi credincioşi cu visele şi vedeniile sale despre sfîrşitul lumii, care, potrivit tuturor calculelor, nu avea cum să se producă atunci. La sectele gnostice, revelaţia viitorului prin vise era, de asemenea, importantă, cum o probează, de pildă, erezia montanistă (secolul al II-lea), a cărei doctrină (anunţînd ca iminentă pogorîrea pămînteană a Ierusalimului ceresc) era strîns legată de extaz, vis şi profeţie. Paradoxal, latura depreciativă a doctrinei creştine faţă de vis s-a accentuat şi mai mult în secolele următoare (IV-VII), simultan cu elaborarea unui întreg ansamblu de motivaţii, menite să justifice condamnarea acestor fenomene şi încercarea de a le tălmăci. Pe lîngă tradiţionala asociere a visului cu erezia – prezentă şi în această perioadă – unul din aspectele noi care au apărut acum este corelaţia dintre vis şi Diavol. Ori de cîte ori intervenea în această lume, „Prinţul întunericului" era întrevăzut ca un seducător, preocupat să-i îndepărteze pe oameni de calea cea dreaptă. Agent al descurajării şi, deopotrivă, al pervertirii, el îi şi provoca, însă, pe cei mai lucizi dintre ei la introspecţie şi la evaluarea propriei conduite, cum s-a întîmplat, bunăoară, cu călugării – amintiţi în scrierile lui Raoul (Radulfus) Glaber – vizitaţi de mai multe viziuni diavoleşti şi chiar cu povestitorul însuşi, supus în mai multe rînduri la astfel de tentaţii[28]. Îndoiala

---

„Deocamdată am scris aceasta, pînă în ziua de dinainte jocurilor; dar faptele jocurilor înseşi să le scrie cine [va] *vrea".*

[27] Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval...*, p. 395-403, 410-411.

[28] *Apud* G. Duby, *op. cit.*, p. 137-142. Nici Sfîntul Benedict nu a fost ocolit de tentaţiile şi şicanele diavoleşti, depăşite, însă, spune ilustrul său biograf, graţie unei sanctităţi evidente încă din timpul vieţii (*cf.* Paul Aymard, *op. cit., loc. cit.*, p. 121-123).

asupra capacității viselor de a prezice viitorul (domeniu considerat ca fiind riguros rezervat Domnului, care nu acceptă decît extrem de rar să-i dezvăluie secretul și numai celor aleși) și, pe de altă parte, corelația lor din ce în ce mai frecventă cu sexul au contribuit tot atît de mult la încercarea de compromitere a domeniului oniric. Opera de maturitate a Fericitului Augustin, scrierile lui Isidor din Sevilla (Isidorus Hispalensis) (îndeosebi *Sentințele*) și, mai înainte, *Dialogurile* lui Grigore cel Mare denotă, laolaltă, aceeași neîncredere, transmisă, în bună parte, și veacurilor următoare. Pentru Isidor, de exemplu, visele au, în marea lor majoritate, o origine demonică sau provin din amăgiri. Grigore cel Mare este confruntat, în schimb, cu dificultatea traducerii lor corecte: *„Cu cît este mai mare diversitatea calităților implicate pe rînd în vise* – scrie el – *cu atît este mai greu să ai încredere în ele. Cît și din ce fel de impuls provin, nu este ușor de lămurit"*[29]. Astfel de comentarii sînt nenumărate, nefăcînd decît să pună și mai bine în lumină ambivalența creștinismului față de universul oniric, atitudine recognoscibilă – cum am văzut – și în alte domenii.

Deși reală, mefiența față de vise este, însă, în ansamblu, net inferioară în raport cu efortul din aceeași epocă (secolele IV-VII) al instanțelor ecleziastice de a constitui în teorie și practică o „onirologie creștină", de natură să „încadreze" fenomenul viselor, să-l reinterpreteze și să-l sistematizeze, încorporîndu-l noului tip de spiritualitate. Mai întîi, prin extinderea sferei „onirocriticii" operată de creștinism asupra tuturor viselor, acestea au ajuns să fie învestite cu cîte o semnificație particulară, strîns legată de transcendență. În al doilea rînd, vechea meserie a tălmăcitorilor și prezicătorilor de vise, atît de numeroși în Antichitate, a fost suprimată, măsura fiind considerată suficient de importantă pentru a-și găsi locul în prevederile primelor concilii[30]. Nimeni nu i-a mai înlocuit pe oniromanții tradiționali, practicanții noii religii devenind liberi să-și interpreteze singuri visele. În fine, din complicata taxonomie păgînă a visului, Biserica a reținut doar tipologia după origine (potrivit căreia visele erau considerate a avea trei surse: Dumnezeu, demonii și omul), dar fără a preciza și criteriile lor de recunoaștere. În acest mod, epurat de conotațiile sale neconvenabile, obiceiul interpretării viselor a fost încredințat și epocilor următoare, integrîndu-se durabil în structura imaginarului medieval.

[29] *Apud* Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval...*, p. 384 *sqq.*

[30] Canonul XXIII al primului conciliu de la Ancira, de exemplu, din anul 314, stipulează ca *„toți cei ce se iau după prevestiri sau după prezicere sau după vise sau după orice fel de ghicitori, cum e obiceiul păgînilor, sau cei ce primesc în casele lor oameni cu scopul unor investigații făcute prin meșteșugul magiei (...) să se mărturisească și să se pocăiască vreme de cinci ani"* (*ibidem*, p. 383).

VI

Simbolurile

Absolut firească într-un tip de civilizaţie ca aceea medievală, obişnuită să vadă în Universul vizibil doar expresia aparentă a unei realităţi mai profunde şi – după cum am mai spus – să prefere explorării atente a lumii *interpretarea* ei, gîndirea simbolică[1] nu constituie o particularitate doar a Evului Mediu. De fapt, ea e consubstanţială fiinţei umane însăşi, precedînd cu mult limbajul şi gîndirea discursivă. Imaginile, simbolurile şi miturile nu sînt – potrivit nenumăratelor demonstraţii făcute de Mircea Eliade[2] – creaţii arbitrare ale psihicului. Dimpotrivă, mijlocind consensul asupra unui sens global, omogenizator, al vieţii sociale[3], ele răspund unei necesităţi vitale a spiritului, dezvăluind toate acele aspecte ale fiinţei şi realităţii înconjurătoare care resping orice alt mijloc de cunoaştere[4]. Departe de a fi manifestarea unor „superstiţii"[5] sau, cum s-a mai spus, a unei

---

[1] De la cuvîntul de origine greacă *symbolon* (*συμβολον*), cu înţelesul de „semn de recunoaştere" şi – prin extensie – de abstracţie, figurare, lucru concret etc., care *încifrează* sau *codifică* ceva (*apud* Jacques le Goff, *Civilizaţia Occidentului medieval*. Traducere de Maria Holban, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1970, p. 428).

[2] *V.* mai ales *Imagini şi simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*. Prefaţă de Georges Dumézil. Traducere de Alexandra Beldescu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1994, p. 15, 218-221.

[3] Pierre Bourdieu, *Sur le pouvoir symbolique*, „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations", t. 32, n° 3, 1974, p. 408.

[4] O discuţie *in extenso* privitoare la originile şi particularităţile gîndirii simbolice ete imposibilă aici, ţinînd cont de amploarea neobişnuită a referinţelor bibliografice şi de „anvergura" celor ce s-au ocupat direct sau doar tangenţial de această chestiune (într-o ordine aleatorie: Gaston Bachelard, Georges Dumézil, C. G. Jung, Henri Bergson, Mircea Eliade, bineînţeles, şi mulţi alţii). Pentru a simplifica lucrurile, vom spune doar că, în linii generale, două sînt tipologiile interpretative în care se înscriu mai toate analizele dedicate gîndirii simbolice. Prima, pe care am putea-o numi „pozitivist-obiectivă" consideră simbolurile – văzute ca expresii ale unor influenţe exterioare ale „conştiinţei imaginante" – drept produsul exclusiv al „somaţiilor" factorilor de context, „traduse" de conştiinţa umană într-un limbaj specific. A doua tipologie, dimpotrivă, accentuează asupra genezei „interioare" a gîndirii simbolice, căutîndu-i resorturile în comportamentele elementare ale psihismului uman. Gilbert Durand, care a analizat într-o carte excelentă virtuţile şi scăderile ambelor interpretări, propune un „traseu" intermediar, *antropologic*, situînd simbolurile în spaţiul de intersectare dintre *„pulsiunile subiective şi asimilatoare"* şi, pe de altă parte, *„somaţiile obiective, emanînd din mediul cosmic şi social"*. Remarcabilul său studiu (*Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*. Traducere de Marcel Aderca. Postfaţă de Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti, Ed. Univers enciclopedic, 1998) este construit tocmai pe acest postulat al „reciprocităţii".

[5] Potrivit opiniei lui Tylor şi James Frazer, *apud* Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 218.

concepţii profund negative despre universul vizibil[6], gîndirea simbolică exprimă, de fapt, o *metafizică* de tip special, adăugînd lumii aşa cum o vedem noi astăzi, înţelesuri inedite, complementare ansamblului ei de valori concrete şi specifice. Gîndirea simbolică nu prejudiciază concretul şi nici nu i se substituie, ci îl *îmbogăţeşte*, în sensul cel mai autentic al cuvîntului. Făcînd lumea „transparentă", revelîndu-i transcendenţa[7], simbolismul (îndeosebi cel religios) a jucat un rol însemnat în viaţa spirituală a omenirii şi în toate tipurile de credinţă, creştinismul nedeosebindu-se prin nimic, din acest punct de vedere, de religiile anterioare, de la care a preluat, de fapt, numeroase elemente.

Ca în toate interstiţiile dominate de un profund spirit religios, simbolismul medieval avea un caracter universal, întemeindu-se pe postulatul „nemişcării" lumii, al inalterabilităţii fundamentelor ei, al strictei corespondenţe dintre vizibil şi invizibil şi al valorii stabile a lucrurilor în eternitate. Expresie a unei gîndiri prin excelenţă semiotice, în care, potrivit excelentei formulări a Juliei Kristeva, *„fiecare element semnifica în raport cu altul sub dominaţia unificatoare a «semnificantului transcedental» (Dumnezeu)"*[8], acest tip de cunoaştere pleca de la premisa că transformarea, schimbarea lumii constituiau doar fenomene epidermice, nealterînd în mod fundamental o ordine stabilită prin Creaţie. Concepînd lumea terestră ca un reflex fidel al lumii ideale, oamenii acestei epoci socoteau că fiecare lucru din acest univers profan este simbolul unui alt lucru, din lumea divină, gîndirea lor – pendulînd necontenit între cele două „regnuri" – străduindu-se să afle semnificaţiile ascunse a tot ceea ce vedeau. Puţini sînt autorii creştini care au dat o expresie mai timpurie şi mai plastică funcţiei cognitive esenţiale a simbolurilor, decît Dionisie pseudo-Areopagitul. Pentru fondatorul concepţiei ierarhice despre Cosmos, importanţa lor seminală provenea din faptul că ele constituiau singurul mijloc prin care omul avea acces la un univers în mod normal iremediabil închis cogniţiei umane. Noi nu putem – afirmă în repetate rînduri Dionisie – cunoaşte realităţile lumii divine *ca atare*. Din cauza misterului lor inerent şi a „alcătuirii" lor particulare, o asemenea tentativă este nu numai sortită eşecului, ci şi imposibilă şi chiar de neconceput. Singurul mod prin care fiinţa umană poate intra în contact cu aceste realităţi sînt doar imaginile materiale şi analogiile potrivite cu capacitatea sa de înţelegere. *Acestea* sînt, de fapt, simbolurile. Prin ele ne sînt „traduse", într-o formă şi într-un limbaj comun şi acccesibil tainele lumii cereşti. Şi tot prin ele, scrie Dionisie, *„ne înălţăm noi, pe cale ierarhică, potrivit cu situaţia noastră, către îndumnezeirea cea uniformă, către Dumnezeu şi virtutea divină... Ne înălţăm, pe cît putem, pînă la contemmplările cele divine, cu ajutorul imaginilor sensibile"*[9].

---

[6] Aceasta pare a fi interpretarea lui Jean Delumeau, *Păcatul şi frica. Culpabilitatea în Occident, secolele XIII-XVIII*. Traducere de Mihai Ungurean şi Liviu Papuc. Postfaţă de Alexandru-Florin Platon, vol. I, Iaşi, Ed. Polirom, 1998, p. 13 *sqq*.

[7] *Cf.* Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*. Traducere de Brînduşa Prelipceanu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1995, p. 100, 113.

[8] *Apud* Hervé Martin, *Mentalités médiévales, XI^e-XV^e siècle*, Paris, P. U. F., 1996, p. 187.

[9] Dionisie pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească*. Traducere şi studiu introductiv de Cicerone Iordăchescu. Postfaţă de Ştefan Afloroaiei, Iaşi, Institutul European, 1994, p. 78.

Ca *„uniune a formelor vizibile pentru înţelegerea formelor invizibile"*, potrivit interpretării date de Hugues de Saint Victor în secolul al XII-lea[10], simbolul nu era, aşadar, cum am fi noi tentaţi să credem astăzi, un *substitut* sau o *analogie*, un *semn*, indicînd o realitate sau o idee. Nu numai că el *nu* înlocuia această realitate (divină) sugerată, dar şi făcea, într-un fel, corp comun cu ea, asimilîndu-i integral însuşirile şi transferîndu-i-le pe ale sale; altfel spus, exprimînd-o pe deplin[11]. Acest lucru ne arată că, în acord cu un fel de a gîndi propriu – cum am văzut – acestei epocii, simbolul era învestit, în Evul Mediu, cu aceeaşi concreteţe şi materialitate ca tot ceea ce ţinea de transcendent, drumul către cunoaşterea lumii trecînd, fatalmente, prin cunoaşterea sensului său ocult. Această cunoaştere, însă, nu-i era dată, de la început, oricui. Dacă *trăirea* simbolurilor era – cum am constatat – universală, *înţelegerea* lor, în schimb, era drastic restrînsă la un cerc de „specialişti", depinzînd de abilităţi interpretative şi de un nivel de competenţă intelectuală care nu puteau fi, în nici un caz, generale, ci doar atribute ale elitei. De aceea, recunoscînd realitatea şi valoarea simbolurilor, majoritatea societăţii se mulţumea doar *să participe* la ele, în limite şi forme care variau în funcţie de un număr nedeterminat de factori, aflaţi în relaţie nu numai cu tensiunile şi alternanţele vieţii sociale, dar, în ultimă instanţă – precum s-a spus – chiar cu ritmurile cosmice.

Revelaţia adusă lumii de creştinism nu a înlăturat – cum am menţionat – simbolistica anterioară şi nici nu i-a şters semnificaţiile specifice. Dimpotrivă, fie că este vorba de simbolul „Centrului" sau al ascensiunii", de simbolistica solară sau de aceea acvatică, noua religie a asociat sistematic vechilor simboluri sensuri noi, inserîndu-le organic în viziunea sa despre Univers. Trebuie, negreşit să vedem în această continuitate unul din factorii importanţi care a asigurat universalitatea simbolismului creştin, în ciuda conţinutului său istoric. Mircea Eliade s-a întrebat, chiar, dacă accesibilitatea creştinismului, succesul său printre „barbari" nu s-au datorat, în mare măsură, tocmai acestei capacităţi de a relua şi desăvîrşi imagini transtemporale[12]. Răspunsul nu poate fi, desigur, decît unul pozitiv[13].

---

[10] *Apud* Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 296.

[11] *Ibidem*, p. 82-83. *V.* în acelaşi sens şi observaţiile lui Jean-Pierre Vernant, referitoare la emblemele puterii în mitologia greacă. Pielea de leu a lui Heracles, lancea lui Peleus, arcul lui Aiax, fulgerul lui Zeus, caduceul lui Hermes etc. nu erau doar pure simboluri, ci defineau funcţiile (atributele) acestor personaje, fiind, în acelaşi timp, părţi ale corpului lor, care îngăduiau forţelor vitale să „iasă" din trup, pentru a-şi exercita efectul în afară (*Dim Body, Dazzling Body* in *Fragments for a History of the Human Body*, Part One. Edited by Michel Feher, Ramona Nadaff, Nadia Tazi, Urzone, New York, 1989, p. 29-30). O constatare întrutotul identică la Alexandre Schemann: *„Există o deosebire radicală între înţelegerea actuală a simbolului şi înţelegerea lui iniţială; acum, simbolul este preînchipuire – un semn ce aparţine altuia care nu există în mod real în acest semn. În noţiunea iniţială de simbol,...simbolul este descoperirea şi prezenţa altuia, a unui altul real, care nu poate fi descoperit decît în simbol"* (*Taina Împărăţiei*. Traducere în limba română de Boris Răduleanu, Bucureşti, Ed. Anastasia, *s. a.*, p. 44-45).

[12] *Cf. Imagini şi simboluri*, p. 208.

[13] La nivel scripturar, înţelegerea din unghi simbolic a Universului este deja foarte evidentă la Grigore cel Mare (cca. 540 – 604). Opera sa, unul din izvoarele majore ale culturii medievale, de-

Fiind atît de generală, simbolistica medievală se pretează la numeroase clasificări. Aceea a ***cuvintelor***, de exemplu, era printre cele mai obişnuite, constituind, după unele aprecieri, „prima treaptă" (în sensul de cea mai uzuală) a ansamblului de simboluri al epocii[14]. Întocmai – după cum vom vedea – numerelor, cuvintele erau învestite de mentalitatea acestei epoci cu o adevărată forţă magică, *numirea* unui lucru fiind sinonimă cu *explicarea* fenomenului denotat, altfel spus, cu *dez-văluirea* esenţei sale încarnate. Rostirea diagnosticului unei boli, de pildă, implica puternice valenţe terapeutice, după cum, acuzaţia de erezie însemna un pas important în direcţia condamnării suspectului[15]. Nu altul este motivul interesului deosebit arătat de epocă studiului *gramaticii* (cu asociatele sale: *retorica* şi *dialectica*, împreună cu care forma ciclul cunoscut sub numele de *trivium*), şi, de asemenea, *etimologiilor*, cu toate că, din punctul de vedere al logicii ştiinţifice, acestea ne apar astăzi, uneori, absurde. Cuvîntul „Occidens", de pildă, desemnînd „vestul" sau „apusul" nu era derivat de autorii Evului Mediu din *ob-cadere* (= „a cădea", „a coborî", „a se culca"), ci din *ob-caedere* (= „a ucide", „a omorî"), simbolistica punctelor cardinale asociind, totodată, Occidentului imaginea Judecăţii de Apoi. Tot astfel, Isidor din Sevilla (Isidorus Hispalensis) îl deriva greşit pe „homo" din *humus*, interpretînd, pe de altă parte, cuvîntul „rege" ca o expresie a lui *regere* (în forma lui *re*[cte a]*gere*), cu sensul de "a acţiona cu dreptate şi echitate", ceea ce, de asemenea, constituia o filiaţie fantezistă, cu toate că, în acest ultim caz, lucrurile se mai pot discuta[16].

---

notă cu claritate mutaţia mentală petrecută prin triumful înregistrat de creştinism. Pentru Grigore, *„singura ştiinţă demnă de interes"* era doar aceea care putea educa aptitudinea de a auzi *„discursul pe care Dumnezeu îl ţine pentru noi în permanenţă prin intermediul lucrurilor"*. Perceperea naturii apare la autorul *Dialogurilor* ca una pedagogico-morală, definindu-se prin străduinţa de a sesiza în realitatea înconjurătoare manifestările atotputerniciei lui Dumnezeu. Totul fiind pentru Grigore simbolic, raţionamentul teleologic se substituie la el completamente celui cauzal (*cf.* pentru mai multe detalii Hervé Martin, *op. cit.*, p. 124-125).

[14] Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 429-430.

[15] Asocierea numelui unui loc la multe antroponime (de ex.: Francisc din Assizi, Bernard de Clairvaux etc.) pare a reflecta aceeaşi convingere (*v. supra*, cap. despre timp şi spaţiu).

[16] Etimologia isidoriană a acestui termen pare stupefiant de asemănătoare cu aceea propusă de unii lingvişti şi antropologi contemporani. Potrivit amplei demonstraţii a lui Émile Benveniste (în *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, vol. II, „Pouvoir, droit, religion", Paris, 1969, p. 9-15), cuvîntul de origine indo-europeană *rex* face parte dintr-o familie de cuvinte care sugerează acţiunea de trasare a unei linii drepte pornind dintr-un punct sau de delimitare prin linii drepte a unui spaţiu (o acţiune foarte concretă, deci, cu caracter magic, săvîrşită de persoane special autorizate). Cuvîntul latin *regio*, de pildă, nu însemna, la origine, „regiune", ci „punctul atins în linie dreaptă". În limba augurilor, *regio* indica „punctul atins de o linie dreaptă trasată pe pămînt sau în cer", precum şi „spaţiul cuprins între mai multe drepte trasate în diverse sensuri". Adjectivul *rectus*, de asemenea, semnifica, în sens material, „drept ca linia dreaptă", dar, în sens moral, şi „normă" (*regula* fiind, din acest unghi, atît instrumentul care desena linia dreaptă, cît şi şi cel care fixa „regula", adică „norma"; de aici identitatea – pe care am mai semnalat-o – dintre „drept" şi, pe de altă parte, „justiţie", „cinste", în opoziţie cu „stîngăcia" care însemna „perfidie", „minciună" etc.). Aparţinînd aceleiaşi familii lexicale, *regere fines* semnifica actul religios preliminar oricărei construcţii de „a trasa în linii drepte frontierele" (operaţiune cu un evident caracter magic, îndeplinită

Lectura – cu precădere a textelor sfinte – avea, de asemenea, o puternică încărcătură simbolică, „descifrarea" ei neavînd doar valoarea unui exerciţiu abil, de hermeneutică, ci şi una de *edificare*, aptă de a pune în lumină mesajul divin în stare pură. Potrivit opiniei savanţilor, existau patru nivele principale de lectură. Primul era cel *istoric* sau factual, trimiţînd la sensul literal al textului. Al doilea, cel *alegoric*, dezvăluia înţelesul ascuns al „informaţiei", conţinut în expresia ei manifestă, evenimentele din Vechiul Testament, de exemplu, trebuind văzute, din acest unghi, ca prefigurînd întîmplările din cel Nou. În sensul *tropologic* sau moralizator al lecturii, faptul era interpretat apodictic, ca o pildă de conduită, în timp ce, la ultimul nivel, cel *anagogic* (sau sublimat), el era „citit" ca un adevăr religios sau sacru. Pluralitatea lecturilor era exprimată prin următorul vers, menit a face tehnica mai uşor asimilabilă: *„Littera gesta docet quid credes allegoria / moralis quod agas, quod tendas anagogia"* („Sensul moral învaţă despre ce s-a petrecut; alegoria te învaţă ceea ce crezi; morala îţi arată cum să faci; anagogia îţi dezvăluie ceea ce tinzi [să atingi]")[17].

Nu numai evenimentele, ci şi noţiunile puteau fi interpretate în aceste „chei". Dacă Ierusalimul, de pildă, era, în sens literal, un oraş terestru, în sensul alegoric era sinonim cu Biserica, în cel tropologic era sufletul drept, devenind în cel anagogic însăşi patria cerească. Pentru Raban Maurul (Hrabanus Maurus), care compară sufletul cu un edificiu, „istoria" sau comprehensiunea literală reprezenta „fundaţia", în timp ce celelalte interpretări îi constituiau „pereţii", „acoperişul" şi „legăturile interioare"[18].

---

de un preot). Prin urmare, după opinia lui Benveniste, în *rex* ar trebui să vedem mai puţin suveranul, cît pe cel care „trasează linia", calea de urmat, încarnînd totodată ceea ce este drept. *„Regele indo-european* – scrie autorul – *este mai mult religios decît politic. Misiunea sa nu este de a comanda, de a exercita o putere, ci de a fixa regulile, de a determina ce anume este, în sensul propriu al termenului, «drept»...Astfel definit, «rex» se înrudeşte mai curînd cu un preot, decît cu un suveran"*. Acesta este, de altfel, sensul fundamental al termenului, prezent atît la celţi şi la italici, cît şi la indieni (nu însă şi la germani). *„A fost nevoie* – încheie Benveniste – *de o lungă evoluţie şi de o transformare radicală pentru a se ajunge la regalitatea de tip clasic, fondată exclusiv pe putere şi* [pe de altă parte] *pentru ca autoritatea politică să devină, puţin cîte puţin, independentă de puterea religioasă a preoţilor"*. Să mai spunem doar că Isidor din Sevilla) (cca. 560 – 636) este faimosul autor al *Etimologiilor* (cunoscute şi sub numele de *Origines*), imensă compilaţie în 20 de cărţi, terminată către 620 şi conservată în aproximativ 950 de variante manuscrise. Pentru episcopul de Baetica, vocabula care desemnează un lucru era determinantă pentru descifrarea esenţei acelui lucru, întrucît, indicînd etimologia (originea) denominatorului, ea evoca numele pe care i-l atribuise la începutul lumii Dumnezeu, cel care, iniţial, a numit toate lucrurile) (Hervé Martin, *op. cit.*, p. 125; Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 294-295).

[17] *Apud* Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 87-88. Un exemplu de lectură literală, alegorică şi morală a unui text sacru este şi comentariul lui Grigore cel Mare la *Cartea lui Iov* (*cf.* Grégoire Le Grand, *Morales sur Job* (*Moralia in Job per contemplationem sumpta*), 1ère partie, livres I et II, 2ème édition revue et corrigée. Introduction et notes de Dom Robert Gillet, o. s. b. Traduction de † Dom André de Gaudemaris, o. s. b., Paris, Les Éditions du Cerf, 1975 (*Sources Chrétiennes* N° 32 bis).

[18] *Cf. Allegoriae in Universam Sacram Scripturam* (*ibidem*).

Simbolice erau nu numai cuvintele, ci şi *numerele*, dotate, în opinia comună a epocii, cu o profundă semnificaţie, magică şi morală, şi, deopotrivă, cu capacitatea de a reflecta armonia lumii. Expresii ale gîndirii divine (Augustin) sau ale conformităţii creaţiei, vrută de Dumnezeu, cu legile aritmetice (Isidor din Sevilla)[19], cifrele erau capabile – se credea – de a conduce la cunoaşterea Universului însuşi.

Cele mai importante numere erau, firește, cele de la 1 la 12. Numărul 1 simboliza dualitatea contrariilor: corp-spirit, lumină-întuneric, bărbat-femeie etc. Cifra 3 constituia un simbol fundamental, evocînd deopotrivă Trinitatea divină (Tatăl, Fiul, Sf. Duh) şi aceea umană (corp, suflet, spirit), „societatea celor trei ordine" şi structura lumii „de dincolo" (Paradis, Purgatoriu, Infern), alcătuirea lumii terestre (Papa, Împăratul, Regele) şi ora la care ar fi murit Isus etc. Substituindu-se, cu începere din secolul al XI-lea schemelor dualiste şi opoziţiilor binare (de tipul *inferior-superior*, *cleric-laic*, *„docti"-„simplices"* etc.), simbolistica ternară a ajuns să modeleze – după cum bine a observat Jacques Le Goff[20] – o pluralitate de *„sisteme de echilibru descentrat"* sau de inegalitate în egalitate, reperabile atît în modelul contemporan al vasalităţii şi căsătoriei, cît şi în cel al organizării sociale. Apariţia ei a reprezentat o schimbare majoră la nivelul utilajului mental al epocii, înfruntarea brutală dintre două categorii lăsînd, astfel, loc jocului mai complex format din trei elemente, ceea ce a introdus, la toate palierele de organizare şi gîndire, noţiunea de „structură intermediară", de neconceput pînă atunci.

Fiind, de asemenea, un simbol important, numărul 4 – cel al profeţilor, evangheliştilor şi al principiilor constitutive ale oricărui corp – sugera unitatea lumii materiale, indicînd, în ordine, cele 4 puncte cardinale, cele 4 membre ale trupului omenesc (*inima*, *creierul* – adăpost al sufletului – *ficatul* şi *organele sexuale*, asociate atît *sîngelui*, *limfei*, *fierii*, *melancoliei*, cît şi celor 4 elemente constitutive ale Universului vizibil: *pămînt*, *aer*, *apă* şi *foc*[21]), cele 4 litere ale cuvîntului „Adam", cele patru părţi ale duratei vieţii

---

[19] Hervé Martin, *op. cit.*, p. 126.

[20] *V. Naşterea Purgatoriului*. Cuvînt înainte: „Pentru ediţia românească" de Jacques Le Goff. Traducere, prefaţă şi note de Maria Carpov, vol. I-II, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1995, p. 27 (vol. I), 83 *sqq* (vol. II).

[21] Această corespondenţă (în fapt, o veritabilă teorie) a celor patru umori, menită a ilustra strînsa legătură dintre microcosmosul uman şi macrocosmos (parte componentă a aşa-numitelor „cuaternităţi divine", evocate, printre alţii, de Raoul Glaber; *v.* mai jos) nu a fost doar una dintre cele mai populare reprezentări simbolice din cultura medievală, ci şi printre cele mai longevive, totodată, avîndu-şi începutul în Antichitate (discipolii lui Galenus, dacă nu chiar Galenus însuşi fiind cei dintîi care pun în legătură cele patru umori umane cu cele patru elemente), iar sfîrşitul în secolul al XVI-lea. Ea a structurat, în Evul Mediu, un discurs interpretativ particular, esenţialmente analogic şi simbolic, prezent atît în medicină, cît şi în teologie, reprezentările iconografice şi textele literare. Există, totuşi, o singură excepţie: alegoriile biblice, care par a fi fost totalmente ocolite de această asociere. Finalmente, teoria celor patru umori a fost abandonată din cauza tocmai a contradicţiilor sale inerente: nepotrivirea ei cu multe din componentele numerice ale realităţii i-a constrîns pe autorii timpului să recurgă la o serie de artificii teoretice pentru a o aplica, ceea ce a subminat, însă, însuşi postulatul „de plecare" al corespondenţelor, pe care se întemeia interpretarea simbolic-alegorică a Universului, ca expresie a unităţii şi perfecţiunii sale (*v.* în acest

terestre a omului (după calculele lui Jacques de Voragine)[22], ş. a. m. d. Identificată de Raoul (Radulfus) Glaber cu „cuaternităţile divine"[23], aceeaşi cifră, multiplicată prin 3,

sens, pe larg, studiul lui Jean-Marie Fritz, *La théorie humorale, comme moyen de penser le monde. Limites et contradictions du système* in *Ecriture et modes de pensée au Moyen Âge (VIII^e – XV^e siècles)*. Études rassemblés par Dominique Boutet et Laurence Harf-Lancner, Paris, 1993, p. 13-26).

[22] *„...timpul rătăcirii, al înnoirii sau întoarcerii, al împăcării şi al peregrinării"*, cărora eruditul dominican le află cîte un corespondent atît în cele patru anotimpuri, cît şi în cele patru părţi ale zilei (*cf. Legenda de aur*, vol. I. Traducere, îngrijire şi prefaţă de Livia Titieni, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1998, p. 13).

[23] După ce afirmă că aceste „cuaternităţi" – sesizate mai întîi de „Sfinţii Părinţi catolici greci" – constituie cea mai cuprinzătoare explicaţie atît a „lumii de jos", cît şi a celei „de sus" şi că, odată delimitate, ele „vor face mai agile spiritele şi inteligenţele care le studiază", autorul detaliază cîteva din variatele lor întruchipări, întocmai cum le-a descoperit el însuşi:

„...Deci există patru Evanghelii, care alcătuiesc în spiritul nostru lumea superioară; există tot atîtea elemente care alcătuiesc lumea de jos şi, de asemenea, patru virtuţi suverane între toate, care, odată deprinse, ne învaţă să le practicăm pe celelalte. Posedăm patru simţuri, în afara pipăitului, aflat în slujba celorlalte, mai subtile. Astfel, ceea ce este eterul, elementul focului, în lumea sensibilă, va fi prudenţa în lumea intelectuală: ea se ridică într-adevăr în sus, nerăbdătoare în dorinţa de a se apropia de Dumnezeu. Ceea ce aerul este în lumea corporală, este forţa în lumea intelectuală, întreţinînd tot ceea ce este viu şi întărind pe fiecare în actele pe care şi le propune. Aşa cum se comportă apa în lumea corporală, aşa se comportă şi temeperanţa în lumea intelectuală: hrană pentru cei buni, aducînd cu ea o mulţime de virtuţi şi slujind credinţa prin dorul iubirii de Dumnezeu. Pămîntul în lumea inferioară oferă o imagine conformă justiţiei în lumea intelectuală, permanentă şi imuabilă regulă a unei echitabile împărţiri".

„Astfel, pretutindeni, se distinge o structură asemănătoare structurii spirituale a Evangheliilor: Evanghelia după Matei conţine figura mistică a Pămîntului şi a justiţiei pentru că dezvăluie mai limpede decît altele substanţa trupului lui Iisus, devenit om. Evanghelia după Marcu dă o imagine despre temperanţă şi apă, vădind penitenţa purificatoare, decurgînd din botezul lui Ioan. Evanghelia după Luca face evidentă similitudinea aerului cu forţa, căci el este răspîndit în spaţiu şi confirmat prin numeroase relatări. În sfîrşit, Evanghelia după Ioan, sublimă între toate, semnifică eterul, sursă a focului, şi prudenţa, pentru că prin el o cunoaştere simplă a lui Dumnezeu şi credinţa se insinuează în sufletele noastre [...]. Mai trebuie, de asemenea,..., să examinăm cu atenţie fluviul care izvorăşte din Eden, în Orient, şi se împarte în patru cursuri foarte bine cunoscute: Primul, Fison, al cărui nume însemnează deschiderea gurii, semnifică prudenţa, care este difuză şi utilă în cei mai buni: căci din pricina propriei inerţii a pierdut omul Paradisul, dar cu ajutorul prudenţei îl va redobîndi. Al doilea, Ghionul, al cărui nume însemană deschiderea pămîntului, semnifică temperanţa, cea care păstrează castitatea şi taie din rădăcină încrengăturile viciilor. Şi al treilea, Tigrul, ale cărui maluri sînt locuite de asirieni, conducătorii, semnifică forţa, care, după ce a îndepărtat viciile vătămătoare, îi îndrumă pe oameni cu ajutorul lui Dumnezeu, spre bucuriile Împărăţiei veşnice. Cît despre al patrulea fluviu, Eufratul, al cărui nume înseamnă abundenţa, desemnează în mod evident dreptatea care hrăneşte şi întăreşte sufletul care o doreşte cu înflăcărare. Or, după cum şi numele acestor fluvii poartă în ele imaginile celor patru virtuţi, şi, în acelaşi timp, figura celor patru Evanghelii, tot aşa, aceste virtuţi sînt prinse în configuraţia istoriei acestei lumi, împărţită în patru epoci. Căci, de la începutul lumii pînă la răzbunarea prin potop prudenţa a fost regină cel puţin la cei care, în bunătatea naturii lor atît de simple, şi-au

era considerată de savanții Evului Mediu ca evocînd nu numai pătrunderea materiei de către spirit, ridicarea în lumea dogmelor și instituirea Bisericii universale simbolizată de cei 12 apostoli, ci, în ultimă instanță, și corespondența dintre vizibil și invizibil, dintre lumea terestră și supranatural. Adunat cu 3, numărul 4 dădea 7 – simbol al uniunii corpului cu spiritul (după Hugues de Saint-Victor), al celor 7 taine, virtuți și păcate, al celor 7 planete care guvernau destinul omenesc, al celor 7 tonuri și zile ale Creației, celor 7 vîrste ale omului (corespunzătoare celor 7 virtuți, deja pomenite, dar și septetului viciilor, inversul lor simetric), celor 7 ore canoniale și semne prevestind nașterea lui Hristos, celor 7 acte principale de caritate ș.a.m.d. Unul din cele mai celebre exemple ale misticii medievale a cifrelor este, printre altele, și Divina Comedie, construită pe numerele 3, 9 și 33[24].

Simbolistica *naturii* era, de asemenea, extrem de comună, înglobîndu-i toate elementele, mineralele și florile, fructele și animalele. Culorile pietrelor prețioase, de exemplu, aveau cîte o semnificație precisă, sugerînd fie dragostea (*roșul* și *verdele*), castitatea și blîndețea (*albul*), promisiunea Cerului (*safirul albastru*) sau martiriul lui Hristos (*ametistul*)[25]. În regnul botanic, *măslinul*, *crinul*, *vioreaua*, *trandafirul* erau emblemele Fe-

---

cunoscut Creatorul și l-au iubit, ca în Abel, Enoch sau Noe sau în toți ceilalți care, prin puterea rațiunii lor, au înțeles ceea ce era util să facă; este sigur că temperanța a fost și partea lui Avraam și a celorlalți patriarhi...; forța s-a afirmat prin Moise și prin alți profeți, oameni cu adevărat puternici, care au întemeiat prescripțiile legii...; în sfîrșit, de la venirea Verbului Încarnat, tot veacul este împlinit, dominat, înconjurat de dreptate, realizare și fundament ale tuturor celorlalte virtuți, după cuvintele pe care le spune Botezătorului vocea adevărului: Se cuvine ca noi să împlinim toată dreptatea".

„Aceste raporturi incontestabile între lucruri ni-l revelează pe Dumnezeu, în tăcere, la un mod, în același timp, evident și frumos. Căci, în timp ce, printr-o mișcare imuabilă, un anumit lucru prezintă un altul în sine, relevînd principiul prim din care acestea decurg, toate tind să se reîntoarcă la el" (*apud* Georges Duby, *Anul 1000*. Traducere de Maria Ivănescu. Postfață de Mihai-Răzvan Ungureanu, Iași, Ed. Polirom, 1996, p. 68-71).

[24] *Cf.* Robert Delort, *La vie au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, p. 74-78, 81-83; Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 294; Jean Delumeau, *op. cit.*, vol. II, p. 116 *sqq*.

[25] În general, simbolismul culorilor era, în Evul Mediu, extrem de important, cu atît mai mult cu cît universul epocii era, potrivit opiniei comune a specialiștilor (Johann Huizinga și Michel Pastoureau, de exemplu) neobișnuit de colorat și contrastant, culorile fiind considerate de mulți teologi ca emanații divine. Evul Mediu timpuriu ar fi cunoscut doar trei culori polare: *albul*, *negrul* și *roșul*, celelalte nuanțe neavînd decît un rol subaltern (*albastrul* și *verdele*, de exemplu, asociate registrului sumbru). Între 1050 și 1250, s-ar fi impus o nouă ierarhie a culorilor, care a rezervat *albastrului* un loc din ce în ce mai proeminent, cum o demonstrează noua modă a blazoanelor (apărută în al doilea sfert al secolului al XII-lea, mai întîi în Anglia meridională, de unde s-ar fi răspîndit în Franța nord-vestică și pe valea Rinului, înainte de a se extinde la ansamblul regatului capețian. La începutul domniei Ludovic al IX-lea, cel Sfînt – în 1226 – întreaga nobilime occidentală ar fi fost dotată cu blazoane, obicei preluat apoi, mimetic, și de celelalte segmente socio-profesionale). Între 1200 și 1300, *albastrul* devine culoarea regilor francezi (monarhia engleză continuînd să rămînă fidelă *roșului*, culoare aflată în declin față de perioada anterioară). În Evul Mediu

cioarei. *Mărul* era simbolul Răului, *mandragora* – al demonicului (din cauza efectului ei afrodisiac), iar *strugurele* – al sîngelui vărsat de Fiu. *Apa*, de asemenea, ocupa un loc central în simbolistica religiei creştine, fiind preluată din cultele arhaice şi substanţial îmbogăţită. Sumă universală a virtualităţilor, ea era, în acelaşi timp, *fons et origo*, rezervorul tuturor posibilităţilor de existenţă, precedînd orice formă şi susţinînd orice creaţie. Potrivit interpretărilor de acum clasice ale lui Mircea Eliade, scufundarea în apă simboliza *„regresiunea în preformal, reintegrarea în modul nediferenţiat al preexistenţei"*, dar – uneori – şi confruntarea cu un monstru ascuns în adîncuri. Ieşirea din apă, dimpotrivă, „repeta actul cosmogonic al manifestării formale", implicînd, conform explicaţiilor date de primii părinţi creştini (Tertullian sau Ioan Gură-de-Aur, de exemplu) renaşterea, purificarea de păcate, revenirea la viaţă. În scrierile creştine, asocierea Potopului cu botezul constituie un motiv frecvent întîlnit, asemenea comparaţiei dintre Hristos şi Noe, în care Fiul Domnului, imaginat ca ieşind biruitor din ape, devine conducătorul unei noi seminţii[26]. Dintre animale – deosebit de bine reprezentate în toate „Bestiariile" epocii[27] – *vulturul* şi *leul* figurau printre simbolurile cele mai frecvente, primul ca „semn" al Imperiului roman mereu reînnoit, cel de-al doilea ca emblemă deopotrivă a forţei şi vieţii triumfătoare şi, în al doilea rînd, ca animal ales de divinitate pentru a veghea asupra Creaţiei, neîngăduindu-şi nici un moment de răgaz (de aceea el era înfăţişat veşnic cu ochii deschişi). Între figurile fantastice, *grifonul* – animal imaginar, cu cap şi pene de vultur, cu corp şi gheare de leu – reprezenta forţa crudă, distructivă şi puterea de rezistenţă în faţa pericolelor. *Dragonul*

---

tîrziu (potrivit periodizării vest-europene, desigur), odată cu generalizarea socială a modei blazoanelor, vestimentaţia începe, la rîndu-i, să asocieze culorilor o funcţie simbolică din ce în ce mai pronunţată. Astfel, *roşul* semnifica puterea şi orgoliul, *albastrul* fidelitatea şi loialitatea, iar *albul* puritatea, umilinţa şi dărnicia. *Negrul* – favorizat tot mai mult de curţile princiare, începînd cu finele secolului al XIV-lea – conota doliul, dar şi modestia, temperanţa, demnitatea şi austeritatea. *Verdele* exprima renaşterea (de unde şi prezenţa sa în vestimentaţia progeniturilor regale). *Cafeniul* era o culoare devalorizată, rezervată servitorilor şi altor categorii subalterne. *Galbenul* şi *auriul*, în schimb, au intrat în veacurile XII – XIV în declin, cel dintîi ajungînd să simbolizeze, împreună cu policromia şi dungile, fie excesul, fie transgresiunea normelor (ca în vestimentaţia jonglerilor şi celor ce jucau rolul „nebunilor"), fie infamia (cazul evreilor, obligaţi să poarte însemne colorate în galben). *Roşcatul* a fost, de asemenea, valorizat negativ. În funcţie de context, semnificaţia culorilor putea însă varia (*v. in extenso*, Michel Pastoureau, *Stofa diavolului. O istorie a dungii şi a ţesăturilor vărgate*. Traducere de Gabriela Scurtu-Ilovan şi Oana Ududec. Studiu introductiv de Maria Carpov, Iaşi, Institutul European, 1998; idem, *Figures et couleurs. Étude sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Paris, 1986, *passim*; Hervé Martin, *op. cit.*, p. 187-191).

[26] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, p. 187-189 *sqq*.

[27] „Bestiariile" erau tratate referitoare la proprietăţile reale sau imaginare ale animalelor şi la simbolurile lor morale sau religioase. Însuşirile atribuite animalelor de aceste scrieri (a căror origine trebuie căutată în Antichitate) constituiau, în ansamblu, un veritabil catehism, repetat, fragmentar, cu rost pedagogic, atît de predicatori, cît şi de artiştii (sculptorii) epocii. Cel mai cunoscut „bestiar" medieval este cel aşa-zis de la Oxford, de la începutul secolului al XIII-lea (*cf.* Hervé Martin, *op. cit.*, p. 180).

– foarte răspîndit, sub diferite înfăţişări, în imagistica medievală – a avut, de-a lungul epocii două conotaţii distincte: dacă în secolele IX – X el era încă, la popoarele nordice, simbolul aducător de noroc şi purtător al forţei şi izbîndei (regăsindu-se, în această ipostază, atît la prova drakkarurilor normande, cît şi – după cum se observă pe tapiseria de la Bayeux – ca semn distinctiv al însoţitorilor lui Wilhelm Cuceritorul), trei veacuri mai tîrziu el se întîlneşte ca întruchipare a păcatului, a răului sau a duşmanului învins, ceea ce indică în mod clar „reconvertirea" sa creştină. Printre celelalte vietăţi fantastice învestite în Evul Mediu cu numeroase conotaţii se numărau *sirena*, *salamandra*, *pasărea phenix* şi – paradoxal – *pantera* care, deşi nu făcea propriu-zis parte din această categorie avea, în repertoriul imaginar al epocii, virtuţi oarecum asemănătoare. Dintre animalele comune, *struţul* îl ipostazia pe păcătos, *ţapul* sugera desfrîul, *scorpionul* – falsitatea şi minciuna, iar *turturica* – văduvia inconsolabilă. Menirea *cocoşului* era de a-l reprezenta pe predicator, *hiena* evocînd, dimpotrivă, sinagoga. *Cîinele* şi *albinele* erau valorizate pozitiv, dar *corbul* avea o conotaţie ambivalentă, aidoma *liliacului* care, pentru faptul că prefera întunericul luminii, era asociat unui comportament tipic pentru toţi cei ce, precum necredincioşii şi evreii, rămîneau orbi faţă de lumina Revelaţiei. Întruchipare, în timpurile străvechi, a inteligenţei, îndrăznelii, bogăţiei şi devotamentului, dar – prin proporţiile sale – şi a frumosului, *calul* a dobîndit la rîndu-i, în Evul Mediu, o valoare cu adevărat emblematică, fiindu-i asociate o pluralitate de semnificaţii, deopotrivă sociale (de însemn al *status*-ului) şi religioase (reprezentarea iconografică a Sfîntului Gheorghe fiind, în acest sens, cît se poate de grăitoare). În varianta fantastică a *licornului* sau *inorogului*, el apare înzestrat cu puteri supranaturale, simbolizînd puritatea şi invincibilitatea[28]. În general, fie că erau descrise scripturar sau figurate pe portalurile catedralelor, fie că erau familiare sau fantastice, animalele ilustrau, prin simbolurile cu care erau îngemănate, toate antinomiile medievale importante, precum înfruntarea dintre Bine şi Rău, viciu şi virtute, feţele Diavolului *versus* chipurile pietăţii ş. a. m. d. Citite într-o altă cheie, aceste polarităţi trimit la „inconştientul colectiv", evocînd cîteva din miturile fundamentale sau reprezentările arhetipale ale umanităţii, cum ar fi opoziţia dintre bătrîneţe şi tinereţe, vedere şi orbire, veghe şi somn, puritate şi impuritate etc., totul pe fondul reafirmării tradiţionalului primat al înălţimii asupra registrului de jos şi a unor numeroase sugestii cu caracter sexual[29].

Dintre ***figurile geometrice***, sfera era printre cele mai cunoscute, fiind considerată un simbol al perfecţiunii şi al lui Dumnezeu[30]. În acelaşi timp, cercul era şi o ipostază activă a Centrului („dezvoltarea centrului sub aspectul său dinamic"), pătratul fiind ipostaza sa

[28] Pentru informaţiile de mai sus, *cf.* Ileana Căzan, *Imaginarul medieval, simbolul şi însemnul heraldic*, „Revista Istorică", serie nouă, tomul 4, nr. 3-4, 1993, p. 217-231.

[29] Hervé Martin, *op. cit.*, p. 183.

[30] Într-un manuscris din secolul al XII-lea, de pildă, întîlnim următoarea definiţie a lui Dumnezeu: „[El] este o sferă, al cărei centru este peste tot şi circumferinţa nicăieri" (*Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam*) (*apud* Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 91).

statică. Sfera simboliza şi cerul (în varianta celor trei incinte circulare ale Ierusalimului ceresc), pătratul inscriptibil evocînd pămîntul. Tradiţia islamică, de asemenea, privilegia simbolul cercului, asociindu-l cu tronul divin.

Linia dreaptă – mai precis, *axul*, legat de un alt simbol fundamental: centrul – constituia un semnificant religios tot atît de important ca şi cercul. În diferitele sale ipostaze: de copac („Arborele vieţii"), coloană, baston (cîrja episcopală, sceptrul regal), munte etc., ea simboliza legătura intimă dintre Cer şi Pămînt, structura de rezistenţă a Universului. Una din reprezentările fundamentale ale axului era *crucea*, amintind de Răstignire şi desemnînd, totodată, Cosmosul, prin indicarea celor patru puncte cardinale[31]. *Biserica* însăşi, construită, invariabil, după acest plan, era învestită cu înţelesuri complexe, fiind imaginată ca o replică fidelă a „regnului" celest. Astfel, pe lîngă cele patru braţe asemănate, cum am văzut punctelor cardinale, interiorul edificiului era închipuit aidoma Universului. Paradisul fiind altarul (construit la răsărit, cu trei porţi, dintre care Poarta împărătească purta numele şi de „Poarta Raiului"), iar mijlocul ei – Pămîntul, conceput ca centru al lumii, între Paradis şi Infern.

Ca variantă a axului, *scara* era purtătoarea unui simbolism nu numai extrem de bogat, ci şi perfect coerent, întruchipînd plastic ruptura de nivel care făcea posibilă trecerea de la un mod de existenţă la altul sau comunicarea dintre Cer, Pămînt şi Infern. De aceea, scara şi escaladarea ei jucau un rol considerabil atît în riturile şi miturile de iniţiere, cît şi în cele funerare, fără a mai vorbi de riturile întronării regale şi sacerdotale sau ale căsătoriei. În fiecare caz, escaladarea sau ascensiunea simbolizau calea către realitatea absolută, conştiinţa profană întîmpinînd această apropiere cu un sentiment ambivalent, deopotrivă de teamă şi bucurie, atracţie şi repulsie. Simbolismul scării implica – după cum s-a observat – *„ideea sacrificiului, a morţii, a dragostei şi eliberării, fiecare dintre ele însemnînd abolirea condiţiei umane profane, deci o rupere de nivel ontologic"*[32]. Legate, într-un fel, de scară (şi, deci, de ax), simbolurile – „de trecere" – ale *punţii*[33] şi *porţii strîmte* erau imaginate ca tot atîtea căi de dobîndire a credinţei, sugerînd dificultatea atingerii acestui scop. Potrivit *Viziunii Sfîntului Pavel*, de pildă, legătura dintre lumea noastră şi Paradis se face printr-o punte îngustă, „asemenea unui fir de păr" (aceeaşi imagine putînd fi întîlnită şi la scriitorii arabi). În tradiţiile creştine, păcătoşii care nu puteau trece puntea (sau, după alte surse şi izvoare iconografice, „scara") erau azvîrliţi în Iad. La rîndul lor, numeroase legende medievale vorbesc despre „o punte ascunsă

---

[31] Luc Benoist, *Semne, simboluri şi mituri*. Traducere de Smaranda Bădiliţă, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1995, p. 61 *sqq*.

[32] Mircea Eliade, *Imagini şi simoluri*..., p. 61-63.

[33] Prima sa menţiune în literatura medievală timpurie – în forma „podului îngust" – apare înainte de 577 în *Historia Francorum* a lui Grégoire de Tours, (Gregorius Turensis) în legătură cu călătoria în Infern a abatelui Sunniulfus din Randan (Puy-le-Dôme) (*cf.* Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*. Ediţia a doua revăzută. Traducere de Gabriela şi Andrei Oişteanu. Prefaţă şi note de Andrei Oişteanu. Cuvînt înainde Lawrence E. Sullivan (în româneşte de Sorin Antohi), Bucureşti, Ed. Nemira, 1996, p. p. 223). În imaginarul tărîmurilor de dicolo, puntea este, cum am văzut, un motiv omniprezent (*v. supra*).

sub apă" şi despre un pod, pe care eroul (Lancelot) trebuie să-l treacă desculţ şi cu mîinile goale: puntea era „mai tăioasă ca o coasă", trecerea făcîndu-se „cu suferinţă şi durere".

Semnele cereşti (eclipsele, cometele) sau – mai cu seamă în mediul rural – ***mişcările astrelor*** erau, de asemenea, neobişnuit de bogate în conotaţii supranaturale, primele, îndeosebi, fiind temute, întrucît se considera că aduc nenorociri[34]. Atît unele, cît şi celelalte adaugă o zestre substanţială bogatului simbolism medieval, subliniind şi mai mult vocaţia hermeneutică a oamenilor epocii în raport cu realitatea înconjurătoare[35].

[34] Relatările despre astfel de semne sînt, în documentele vremii, foarte numeroase. Una dintre le se găseşte şi într-o scrisoare trimisă de Filip de Valois (viitorul Filip VI, rege al Franţei) papei Ioan XXII în 1321. În vinerea de după ziua Sfîntului Ioan Botezătorul (26 iunie) – spune scrisoarea – în ţinuturile Anjou şi Touraine a avut loc o eclipsă de soare. În timpul zilei, pe durata a patru ore, astrul s-a arătat cuprins de flăcări şi roşu ca sîngele; în timpul nopţii luna a fost acoperită de pete şi neagră ca tăciunele. Aceste semne îi făcuseră pe oameni să creadă că se apropie sfîrşitul lumii (textul scrisorii face, de altfel, trimiteri implicite la *Apocalipsă*). Se produseseră şi cutremure; globuri de foc căzuseră din cerul acoperit de flăcări, incendiind acoperişurile de paie ale caselor; un balaur îngrozitor îşi făcuse apariţia în partea locului, ucigînd mai multe persoane cu răsuflarea lui otrăvită. Aceste semne şi spaima stîrnită de ele au declanşat în regiune un atac general împotriva evreilor (*apud* Carlo Ginzburg, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*. Traducere de Mihai Avădanei. Cu o postfaţă de Valeriu Gherghel, Iaşi, Ed. Polirom, 1996, p. 51-52). La fel de ilustrative pentru semnificaţia ataşată în epocă semnelor cereşti sînt şi relatările cuprinse în scrierile lui Raoul Glaber şi Adémar de Chabannes, citate în capitolul al II-lea al prezentei cărţi.

[35] Caracterul atotcuprinzător al simbolismului medieval este şi mai bine pus în evidenţă de faptul (trecut de noi temporar cu vederea în paginile precedente) că el nu era doar unul al transcendenţei, conotînd nenumăratele componente ale realităţii invizibile şi nici numai al corespondenţelor, denotînd legăturile dintre cele două „regnuri" ale Universului. În egală măsură – şi acesta este un adevăr care nu poate fi omis – exista şi un extrem de variat şi complicat simbolism al *imanenţei*, asociat ritualurilor şi ceremoniilor religioase şi sociale organizate în funcţie de tradiţie şi avînd menirea de a indica deopotrivă precedenţa persoanelor în raporturile dintre ele şi multiplele ierarhii (religioase, politice, culturale ş. a. m. d.) care le defineau existenţa. Celebrarea liturghiei, desfăşurarea unui ritual de învestitură sau de ordonare, precum şi dispunerea participanţilor la ceea ce am numi astăzi un banchet oficial nu erau deloc aleatorii. Dimpotrivă, ele nu numai că aveau loc potrivit unui protocol foarte precis, dar înseşi mişcările şi poziţiile persoanelor erau în aşa fel gîndite, încît să sugereze cît se poate de limpede statutul fiecăreia pe „scara" imaginară de-a lungul căreia – am văzut – erau dispuse în Univers toate fiinţele şi lucrurile. Că atributele acestui statut, evidenţiate prin simbolurile aferente (gestuale, de poziţionare şi „instrumentale") nu erau simple detalii, ci lucruri deosebit de importante, ne-o arată atît însemnătatea ataşată de oamenii epocii „citirii" lor corecte, cît şi conflictele declanşate de o interpretare defectuoasă sau de două interpretări diferite.

VII

Metafora corpului[1]

Dintre toate simbolurile Evului Mediu, cel al *corpului* face, fără îndoială, parte din categoria celor mai importante şi mai evidente, totodată. Nicicînd, poate, capacitatea sa de sugestie nu a fost mai mare ca în această epocă, care i-a atribuit menirea de a servi atît ca emblemă a organizării sociale şi politice şi semn distinctiv al noii culturi curtene din secolele XIV-XV, cît şi ca mijloc privilegiat de expresie pentru o multitudine de practici şi concepţii religioase, medicale şi filosofice[2]. De altfel, nu numai medievalitatea are privilegiul de a număra printre reperele sale fundamentale acest semnificant deosebit. După cum s-a şi observat, *"nici o cultură, fie ea «primitivă» sau «sofisticată», embrionară sau entropică nu poate funcţiona în afara unor reprezentări specifice despre corpul membrilor săi* [sau] *despre corpul ipostaziat al ansamblului social cu care aceştia se simt solidari"*[3]. Parte a naturii, corpul este, în acelaşi timp – dar, poate, şi mai mult, încă – *„o construcţie în ordinea culturii"*[4], constituind nu numai subiectul unor discursuri dintre cele mai diferite (medical, filosofic, religios etc.), dar şi o posibilă „cheie" interpretativă, valabilă deopotrivă pentru principalele domenii ale vieţii sociale (de la instituţii pînă la raporturile de putere şi la autoritate) şi, nu mai puţin, pentru unele aspecte esenţiale ale existenţei, cum ar fi limbajul, moartea sau escatologia. Cu alte cuvinte, corpul este un *simbol total*, evocînd semnificaţiile cele mai diverse, în cadrul unei culturi a cărei paradigmă o reflectă[5]. El nu este, desigur, străin nici spiritualităţii

---

[1] Termenul de „metaforă" nu are aici valoarea unei simple figuri de stil. Dimpotrivă, urmînd îndeaproape sensul pe care i-l conferă Otto Gerhard Oexle, înţelegem şi noi prin „metaforă" o *„definiţie* [implicită a realităţii] *prin mijlocirea unei imagini"* (*cf. Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens* in František Graus (Hg.), *Mentalitäten im Mittelalter. Metodische und inhaltliche Probleme*, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen, 1987, p. 66).

[2] Michael Camille, *The image and the self: unwriting late medieval bodies* in *Framing medieval bodies*. Edited by Sarah Kay & Miri Rubin, Manchester University Press, Manchester and New York, 1994, p. 62.

[3] Teodor Baconsky, *Cuvînt înainte* la Marius Lazurca, *Invenţia trupului*, Bucureşti, Ed. Anastasia, *s.l., s. a.*, p. 1.

[4] *Ibidem*, p. 3-4

[5] Ceea ce nu înseamnă, totuşi, că sensurile pe care el le degajă nu pot fi şi universale şi, dacă nu indiferente la durată, în orice caz, modificîndu-se foarte greu. Există, bunăoară, înţelesuri ale corpului care, deşi formate într-un *anumit* context, posedă relevanţa unui veritabil arhetip, depăşind cu mult nivelul temporal de elaborare şi transmiţîndu-se fără modificări importante tuturor

medievale care, pornind de la o religie a Întrupării şi Învierii, trebuia inevitabil să înscrie între modelele sale de referinţă şi o viziune constituită despre corporalitate. Născută odată cu predicaţia morală sistematică din perioada de început a noii credinţe, această viziune – după cum pe bună dreptate s-a constatat – avea să se *„nuanţeze* [şi] *să se desăvîrşească* [mult] *mai tîrziu, prin intermediul teologiei speculative"*[6].

Nu stă în intenţia acestor pagini, interesate doar de ipostazele corporalităţii în imaginarul colectiv şi, mai ales, de chipul ei de semnificant major în cîteva dintre cele mai faimoase scrieri cu caracter ecleziologic şi politic ale epocii, de a urmări pînă în cele mai mărunte detalii modul cum s-a articulat şi s-a exprimat doctrina creştină despre corp (constituită, în liniile sale esenţiale, potrivit unei recente şi convingătoare demonstraţii[7], încă din perioada patristică). Pentru obiectivul nostru limitat, este deajuns să reamintim în această privinţă doar cîteva idei şi, în primul rînd, pe aceea – altminteri binecunoscută – că, în cultura creştină – tributară, şi în această privinţă, antropologiei elenistice şi dualismului platonician – corpul nu se bucura de autonomia pe care şi-a cîştigat-o în epocile ulterioare. În Evul Mediu, dar şi mai înainte, încă, el nu era înţeles decît în relaţie cu *sufletul*, a cărui calitate o exprima în modul cel mai direct. De aceea, pentru teologii vremii (între care şi Grigore cel Mare, autor, între altele, al unei *Reguli Pastorale*) unui suflet sănătos nu-i putea corespunde decît un trup avînd aceeaşi însuşire, fiinţele marcate de soartă prin diformităţi fizice – şchiopii, cocoşaţii, orbii etc. – neputînd fi, prin urmare, „consacrate" şi făcute demne de a administra sfintele taine şi de a oficia ritul divin[8]. În virtutea aceleiaşi ierarhii, mişcările corpului erau întotdeauna interpretate ca trădînd mişcările sufletului, păcatul fiind invariabil vizualizat printr-o tară fizică sau o maladie, ca lepra, de exemplu, *„boala prin excelenţă simbolică şi ideologică a Evului Mediu"*[9].

---

celorlalte epoci. Imaginea organică a societăţii, ca un ansamblu ale cărui componente sînt strîns legate între ele şi reciproc influenţabile, constituie unul din exemplele cele mai semnificative (şi mai cunoscute, totodată) în acest sens, fiind un *topos* comun al imaginarului colectiv din Antichitate pînă astăzi.

[6] Marius Lazurca, *op. cit.*, p. 94.

[7] *Ibidem*, *passim*.

[8] Această prescripţie este, de fapt, vetero-testamentară (Levitic 21, 16-20), apărînd, ca atare, în toate textele medievale şi, bineînţeles, şi în *Cartea Regulii Pastorale* a lui Grigore cel Mare. Iată pasajul cel mai semnificativ (Dumnezeu i se adresează lui Moise): *„Aşadar, nimeni, de va avea vreun beteşug trupesc, să nu se apropie de cele sfinte, nici orbul, nici şchiopul, nici cel cu nasul mic, mare sau strîmb, nici cel cu piciorul frînt sau cu mîna frîntă, nici cel ghebos, nici cel cu albeaţă la ochi, nici cel cu puroi în ochi, nici cel cu rîie sau pecingine, nici cel cu părţile bărbăteşti vătămate"* (Sfîntul Grigorie cel Mare (Dialogul), *Cartea Regulei Pastorale (Cartea grijii pastorale)*. Traducere, prefaţă şi note de Preot profesor Alexandru Moisiu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996, partea I-a, cap. 11, p. 45-46). Regăsim aici, după cum bine se observă, ecoul faimosului dicton din *Satirele* lui Juvenal, *Mens sana in corpore sano*.

[9] Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval. Eseuri*. Traducere şi note de Marina Rădulescu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1991, p. 177. *V.* şi Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, p. 66.

Rolul de „oglindă" rezervat trupului este, în sine, mai semnificativ decît pare, şi ar fi o gravă eroare dacă l-am concepe ca denotînd (doar) o calitate pasivă sau – mai rău – degradată. De fapt, întîlnim aici aceeaşi ezitare a doctrinei creştine, pe care am sesizat-o, de exemplu, şi în modul de a concepe timpul, între asumarea hotărîtă a originalităţii şi, pe de altă parte, respectul faţă de tradiţia instituită. Întocmai cum, în ceea ce priveşte durata, creştinismul s-a arătat incapabil de a renunţa pe deplin la circularitatea de sorginte arhaică şi greacă, în favoarea unui traiect ireversibil, liniar, tot astfel, în materie de corp, atitudinea sa a fost, încă de la început, în mod declarat ambivalentă, lăsînd deschisă calea unor virtualităţi interpretative şi evolutive pline – cum avea să se vadă mai tîrziu – de cele mai neaşteptate urmări. Dacă, pe de o parte, teologia creştină aşează un semn de egalitate între trup şi „carne", asociindu-le cu păcatul originar, cu locul prin excelenţă al desfrîului, lăcomiei şi violenţei, nu este mai puţin adevărat că ea le vede pe amîndouă ca indisolubil legate şi de miracolul Întrupării şi al Mîntuirii, şi, ca atare, aducînd oamenilor promisiunea recuperării Paradisului pierdut. De asemenea, sacrificarea cotidiană, prin Euharistie, a trupului lui Hristos era interpretată ca o reiterare necontenită a misterului Revelaţiei, de natură să transmită lumii vestea sfîrşitului timpurilor şi a viitoarei resurecţii. Dacă mai adăugăm la dosarul acestor piese justificative şi faptul că în drumul spre sfinţenie (sau, dimpotrivă, spre Infern) corpul era un însoţitor nedespărţit al sufletului, destinul sublim (sau detestabil) al acestuia pregătindu-se *în* şi *prin* corp[10], avem un eşantion sugestiv al amplei hermeneutici antropologice medievale, care – spre deosebire de modernitate, generatoare, precum se ştie, a unei fracturi între cele două elemente[11] – rezerva trupului un rol activ nu de tot neglijabil în viaţa creştină. Însăşi viziunea „holistă" asupra Universului care era, după cum am constatat, o veritabilă cheie de boltă a mentalului colectiv medieval, confirmă această concluzie. Asociind într-o unitate indivizibilă imanentul şi transcendentul, spiritualul şi temporalul, regnul celest şi cel pămîntean, paradigma interpretativă a epocii nu se putea, fireşte, contrazice tocmai în acest punct. Corpul şi sufletul au fost, prin urmare, relaţionate în acelaşi chip, organic, ceea ce nu excludea, desigur, poziţionarea lor diferită pe scara imaginară a perfecţiunii. Nici chiar

[10] Atît damnaţiunea, cît şi sanctitatea erau, în Evul Mediu, în primul rînd un limbaj al corpului sau, potrivit inspiratei expresii a lui Piero Camporesi, *„un discurs asupra cărnii impasibile"* (*apud* André Vauchez, *The Saint* in *Medieval Callings*. Edited by Jacques Le Goff. Translated by Lydia G. Cochrane, The Univesrsity of Chicago Press, Chicago & London, 1990, p. 332).

[11] Potrivit mai multor observaţii, spiritul modern ar fi adus cu sine, între alte transformări, şi o „distanţare melientă" între om şi corpul său, între *eu* şi realitatea fiziologică, ceea ce a confirmat, treptat, primatul inexorabil al interiorităţii şi erijarea *eu*-lui la rangul de sursă privilegiată de semnificaţii (Paul Zumthor, *La Mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 41; *v.* în acelaşi sens şi penetrantele comentarii ale Ioan Petru Culianu referitoare la semnificaţia simbolică a vestimentaţiei protestante, care, prin croiala ei specială destinată să ascundă formele, a rupt definitiv cu valorizarea renascentistă a formelor; *Eros şi magie în Renaştere. 1484*. Traducere de Dan Petrescu. Prefaţă de Mircea Eliade. Postfaţă de Sorin Antohi. Traducerea textelor din limba latină: Ana Cojan şi Ion Acsan, Bucureşti, Ed. Nemira, 1994, p. 290 *sqq*).

curentele gnostice din Antichitatea tîrzie, a căror doctrină era întemeiată, esenţialmente, pe o accentuată devalorizare a corpului, nu au putut evita ambivalenţa despre care vorbim: identificînd trupul cu expresia unei creaţii denaturate, ele au fost constrînse a-i recunoaşte şi o vagă asemănare cu lumea divină, în măsura în care, mai toate, erau de acord cu faptul că înfăţişarea primului om oglindea întocmai chipul lui Dumnezeu[12]. Alte exemple vin să întărească aceeaşi concluzie. Grigore de Nyssa, bunăoară, în tratatul său din 379 d. Hr., *De hominis opificio* („Despre crearea omului"), nu avea în vedere doar sufletul şi puterile cognitive ale acestuia, ci şi trupul care, prin structura şi chiar prin funcţiile sale cele mai nobile, putea oferi un cadru optim de manifestare a demnităţii omului[13]. De asemenea, călugărul englez care scria pe la 1180/1183 (*termini a quo*) *Purgatoriul Sfîntului Patrick*, povestind o călătorie pe lumea cealaltă, îşi cerea iertare cititorilor săi pentru faptul că, intenţionînd să vorbească despre chinurile celor acoperiţi de păcate şi despre bucuriile celor drepţi, nu putea evoca decît trupul sau ceva asemănător acestuia. Acelaşi autor, referindu-se la Fericitul Augustin şi Sf. Grigore, îi invoca simultan pentru a explica felul cum sufletul poate fi pedepsit numai prin ispăşire trupească. În acelaşi sens, ori de cîte ori iconografia medievală este pusă în situaţia de a reprezenta partea imaterială a fiinţei umane, ea o înfăţişează, invariabil, sub formă trupească, aidoma unui mic adult sau copil[14]. Tot astfel, în conformitate cu principiul fundamental al doctrinei creştine potrivit căruia profanul se deosebeşte de sacru, dar participă la el, una din convingerile generale ale epocii era că divinul nu se putea dezvălui decît prin contactul dintre spiritual şi trupesc, fapt atestat în chipuri diferite, fie de vindecările miraculoase prin atingere, operate de regii taumaturgi sau de sfinţi, de mirosurile delicate emanate de cadavrele persoanelor cu o reputaţie de sanctitate, fie – în sfîrşit – de o sumede-

[12] *V.* pe larg în această privinţă Michael A. Williams, *Divine Image – Prison of Flesh: Perceptions of the Body in Ancient Gnosticism*, în *Fragments for A History of the Human Body*. Edited by Michel Feher, Ramona Nadaff, Nadia Tazi. Part One, Urzone, New York 1989, p. 129-147.

[13] Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 18, 66.

[14] *Cf.* Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval*, p. 178-179. Este interesant de observat aici că respectiva imagine – care, fapt încă şi mai semnificativ, nu are decît o vagă justificare scripturară – nu era, în toate cazurile, aceeaşi: dacă sufletele oamenilor obişnuiţi sau ale păcătoşilor declaraţi erau, invariabil, înfăţişate dezbrăcate, cele ale defuncţilor reputaţi prin sanctitate apăreau, în schimb, înveşmîntate, cum se observă la mai multe monumente de artă (iconografice sau sculpturale) elaborate în secolele XIV – XV în lumea catolică (pentru exemplele respective, *v.* Peter Dinzelbacher (Hrsg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1993, p. 160 *sqq.* Potrivit interpretării lui R. Sprandel – autorul care comentează aceste exemple – cele două ipostaze ale sufletului ar fi expresia mai curînd a dimensiunii pastorale şi pedagogice a activităţii Bisericii din perioada amintită, decît a teologiei savante, rămasă, în ceea ce priveşte aspectul imaterial al corpului, fidelă textului sacru, unde nu întîlnim nici o menţiune de acest tip. Este dificil de spus dacă predicaţia religioasă despre sufletul vizualizat era expresia involuntară a unei influenţe subterane exercitată de cultura populară sau, dimpotrivă, rezultatul unui efort deliberat de educaţie a mulţimii de *illiterati*, întreprins de elita cultivată a timpului. Cert este că Biserica pare că şi-a gîndit şi aplicat strategia de captare spirituală simultan pe două planuri – savant şi popular – fără a vedea aici vreo contradicţie.

nie de alte semne tot atît de curente şi, implicit, cu o mare forţă de convingere. Corpul sfînt, bunăoară, adorat prin resturile sale (relicve) şi învestit cu rara virtute de a produce miracole reprezintă o dovadă concludentă a aceleiaşi ambivalenţe[15]. Toate aceste dovezi – şi altele, încă, pe care nu le mai amintim – ne conduc spre concluzia, confirmată, în ultima vreme, de numeroase cercetări[16], că dimensiunea corporală a pietăţii medievale era mult mai accentuată decît se admite îndeobşte, fiind expresia unei concepţii unitare, psihosomatice, despre fiinţă, oglindită de majoritatea principalelor texte teologice ale epocii.

Acest versant al doctrinei creştine care manifestă o atitudine vag binevoitoare faţă de trup nu este fără corespondent în tradiţie. Precedentul său exemplar se găseşte în antropologia iudaică, fiind cu atît mai interesant de analizat, cu cît viziunea acesteia în aceeaşi privinţă este, spre deosebire de creştinism, esenţialmente pozitivă. Contrar tradiţiei patristice şi teologilor de mai tîrziu ai Bisericii, comentatorii Talmudului nu defineau trupul prin distanţa care-l separă de suflet, ci, după cum s-a observat, *„prin faptul că oferea un teritoriu de acţiune... pentru viaţa sufletului"*. După părerea lor, sufletul se manifesta întotdeauna prin intermediul corpului, trupul putînd, la rîndu-i, influenţa puternic dinamica sufletească a persoanei. *„Puritatea trupului conduce spre puritatea spirituală"* glăsuieşte un vechi aforism rabinic, evocînd întocmai această constatare. Astfel stînd lucrurile, Vechiul Testament gîndea mîntuirea nu în sensul creştin, de mai tîrziu, ca o disociere între corp şi suflet, ci mai degrabă ca o armonizare a lor. Această punere de acord nu excludea, firește, întîietatea de drept a sufletului în economia salvării, numai că nici nu o fundamenta pe negarea fără nuanţe a trupului, cum au procedat ulterior tendinţele creştine radicale. În tradiţia iudaică echilibrul a fost o rigoare permanent respectată[17].

O atitudine oarecum asemănătoare este lesne decelabilă şi în antichitatea greacă, deşi strînsa unitate dintre cele două componente ale fiinţei – postulată, printre mulţi alţii, şi de Aristotel – a fost constant contrabalansată în spaţiul acestei culturi de perspective absolut contrare – cum ar fi cele orfice şi pitagoreice sau aceea elaborată de filosofii ionieni din secolul al VI-lea î. Hr. – care, insistînd asupra diferenţei calitativ superioare a sufletului în raport cu trupul, anticipau de puţin cîteva din cele mai cunoscute curente spirituale medievale, „ortodoxe" sau eretice[18]. Avem, încă o dată, aici, dovada, cum nu se poate mai grăitoare a contradictoriei diversităţi a surselor din care şi-a extras creştinismul esenţa, ceea ce face din sinteza sa o performanţă cu atît mai interesantă.

Părăsind, acum, discursul antropologic – prea puţin compatibil, cum spuneam, cu scopul limitat al rîndurilor de faţă – şi trecînd la chestiunea, nu mai puţin interesantă, a

---

[15] Hervé Martin, *Mentalités médiévales, XI^e-XV^e siècle*, Paris, P. U. F., 1996, p. 37-38, 353-354; Hans-Henning Kortüm, *Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*, Akademie Verlag, Berlin, 1996, p. 317 *sqq.*

[16] *Cf., inter alia,* Caroline Walker Bynum, *The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages* in *Fragments for A History of the Human Body...*, p. 161-219 (cu multe exemple şi referinţe esenţiale pentru întreaga chestiune în note).

[17] *Cf.* Marius Lazurca, *op. cit.*, p. 99.

[18] Pentru o discuţie amănunţită a atitudinii antichităţii greceşti despre corp şi suflet, *cf.* Peter Dinzelbacher (Hrsg.), *op. cit.*, p. 154-160 (cu referinţe bibliografice esenţiale).

prezenţei corpului între simbolurile dominante ale medievalităţii, se cuvine să începem prin a observa că el este lesne sesizabil, ca un motiv central, în toate cele trei metafore esenţiale care subîntind deopotrivă cultura epocii şi imaginarul colectiv: *metafora cosmică*, *metafora ecleziologică* şi *metafora politică*[19].

Servind ca bază a reînnoirii reflecţiei teologice din secolul al XII-lea şi susţinînd pentru încă patru secole speculaţiile alchimice, astrologice şi medicale din mediile savante catolice, prima dintre aceste metafore, aceea *cosmică*, „vedea" în corpul uman şi în toate părţile sale componente replica fidelă, deşi la scară redusă, a însăşi Universului înconjurător. Deloc surprinzătoare, ţinînd cont de paradigma mentală a timpului, această imagine a omului ca *minor mundus* sau ca *homo signorum*[20] – proprie, de altfel, tuturor culturilor arhaice – trebuie, dimpotrivă, considerată drept expresia cea mai elaborată a comuniunii profunde a oamenilor Evului Mediu cu natura, tradusă – cum am constatat deja – prin fluiditatea neîntreruptă a frontierelor şi permanenţa întrepătrunderilor. Originea ei este, însă, mult mai veche decît medievalitatea şi nu coboară numai pînă în Antichitate. Potrivit interpretărilor astăzi clasice ale lui Mircea Eliade, sorgintea unei asemenea analogii se află în cea mai îndepărtată preistorie, *„începînd cu un anumit stadiu de cultură* [cînd] *omul se socotea...o parte din Creaţia zeilor sau, cu alte cuvinte, găsea în el însuşi «sfinţenia» pe care o recunoaştea în Cosmos. Viaţa* [sa] *era, prin urmare, omologată vieţii cosmice care, ca lucrare divină"*, era întrevăzută ca imaginea exemplară a existenţei umane[21]. Mai aproape în timp, tradiţia iudaică ne îngăduie să sesizăm aceeaşi dominantă imagistică. Fundamentîndu-şi interpretarea pe pasajele din *Geneză* şi referindu-se la importanţa individului (îndeosebi a trupului), rabinii o comparau cu aceea a Universului întreg, în deplină concordanţă, de altfel, cu spiritul *Talmudului*, care propune un sistem amănunţit de corespondenţe între părţile corpului şi cele ale Cosmosului creat, vizibile, ulterior, şi în panoplia de imagini a creştinismului. Din perspectiva deschisă de învăţaţii iudei, orice atentat la viaţa umană dobîndea proporţiile unei agresiuni împotriva întregii firi, după cum o viaţă salvată era ipostaziată ca expresia particularizată a mîntuirii universale. Locuitor al spaţiului intermediar dintre lumea terestră şi lumea cerească, omul depindea esenţialmente de amîndouă. Deşi aparţinea prin trup terestrului, prin suflet omul se aseamăna lumii angelice şi lui Dumnezeu însuşi, datoria lui fiind, de aceea, de a se înscrie într-o necurmată mişcare ascendentă[22].

La vechii greci, de asemenea, corporalitatea Universului – imaginat ca un sistem organic, ca o fiinţă (*zôon*), un *Kosmos* guvernat de o coerenţă interioară sau *logos*, potrivit

---

[19] Este de la sine înţeles că această distincţie este aici pur didactică, neregăsindu-se ca atare în variatele texte ale epocii. Potrivit percepţiei holiste a medievalităţii, invocată de atîtea ori pînă acum, cele trei metafore menţionate apar strîns legate între ele, deschizîndu-se una în cealaltă, aidoma păpuşilor Matrioşka. Cel mai corect însă ar fi să le considerăm drept tot atîtea ipostaze ale unei *singure* metafore organologice, pe care o exprimă, după necesităţi, accentuînd asupra unui unghi sau a altuia.

[20] Michael Camille, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 64-68.

[21] Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*. Traducere de Brînduşa Prelipceanu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1995, p. 142, 143.

[22] Marius Lazurca, *op. cit.*, p. 96-98.

definiţiei prezente la Heraclit sau la stoici[23] – constituia un *topos* la fel de frecvent, în concordanţă – cum, de altfel, s-a şi observat – cu interpretările pe care le degajă literatura filosofică a vremii.

În culturile medievale vest-europene, figurarea aceleiaşi analogii pare, însă, şi mai evidentă, fiind sesizabilă pretutindeni şi în aproape toate tipurile de scrieri. Un scurt inventar, fie şi aleatoriu, în această privinţă este cît se poate de revelator. Vechea poezie scandinavă, de exemplu, ilustrează nenumărate comparaţii între părţile corpului uman şi elementele sau componentele naturii, pe potriva funcţiei sau poziţiei fiecăreia: astfel, capul era asemănat întotdeauna în acest tip de creaţie cerului, degetele – ramurilor, apa – „sîngelui pămîntului", pietrele şi stîncile – oaselor, iarba şi pădurea – părului, în spiritul celei mai depline concordanţe[24]. Referindu-se la structura lumii (*„ansamblul tuturor lucrurilor, care se compun din cer şi din pămînt"*), Isidor din Sevilla (Isidorus Hispalensis) considera că, în sens mistic, ea este *„semnul omului"*. *„Întocmai cum aceea* – continua el – *este constituită de patru elemente, aşa şi acesta se compune dintr-un amestec de patru umori, a căror combinaţie formează o singură fiinţă"*. Amintind de prezenţa analogiei dintre om şi natură inclusiv la antici, episcopul sevillan este printre primii (dacă nu chiar primul) care folosesc, la începuturile Evului Mediu, în mod explicit expresiile de *„cosmos"* şi *„microcosmos"*, inaugurînd, astfel, o terminologie care va deveni în secolele următoare curentă[25].

În Cartea de rugăciuni (*Liber Divinorum*), atribuită Hildegardei din Bingen (călugăriţă renană din a doua jumătatea a secolului al XII-lea, considerată a avea virtuţi vizionare şi terapeutice)[26], o faimoasă figură alegorică – ilustrînd întocmai vocabulele isidoriene

---

[23] *Cf.* Andrei Cornea, *Scriere şi oralitate în cultura antică*, Bucureşti, Ed. Cartea Românească, 1988, p. 81.

[24] Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 40, 50, 62-63.

[25] Isidorus Hispalensis, *De natura rerum*. Am folosit ediţia critică a lui Jacques Fontaine, Isidore de Seville, *Traité de la nature*, Bordeaux, 1960, cap. IX. Înaintea autorului *Etimologiilor*, cel care a evocat aceeaşi analogie dintre microcosmos şi macrocosmos a fost Dionisie pseudo-Areopagitul, dar în forma corespondenţelor dintre părţile (respectiv însuşirile) trupului şi *„puterile cereşti"*. *„Aşa, de pildă,* – scrie el – *facultăţile optice înseamnă privirea cea mai perspicace şi fără suferinţă spre luminile cereşti, precum şi receptivitatea simplă, elastică, nerefractară... a iluminărilor divine. Simţul mirosului, ce are calitatea de a distinge, înseamnă puterea de a percepe, pe cît posibil, mirosul cel plăcut ce depăşeşte mintea şi de a deosebi atent şi apoi a evita tot ce nu seamănă acestuia (celui plăcut). Simţul auzului înseamnă puterea de a primi inspiraţia divină şi a o reţine cu pricepere. Simţul gustului înseamnă săturarea cu hrana spirituală şi primirea de hrană divină..."*, ş.a.m.d. (Dionisie pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească*. Traducere şi studiu introductiv de Cicerone Iordăchescu. Postfaţă de Ştefan Afloroaiei, Iaşi, Institutul European, 1994, p. 70).

[26] Istoria tradiţiei manuscrise a acestui opuscul nu este cunoscută cu exactitate. Primul manuscris al cărţii (păstrat la München şi databil din perioada 1180-1190 sau puţin mai devreme) este originar din regiunea situată între Rin şi Mosella. Cea de-a doua versiune manuscrisă, conservată la Viena este posterioară (din jurul anului 1200) şi provine din Austria Inferioară (Niederösterreich). Cu toate că de factură diferită, cele două manuscrise sînt, în mod vizibil, înrudite, com-

– înfăţişează macrocosmosul în forma unui cerc – simbol al perfecţiunii şi eternităţii – aşezat între braţele Naturii, dominată, la rîndu-i, de Înţelepciunea divină. În interiorul cercului se găseşte o fiinţă umană – simbolizînd microcosmosul – purtînd în ea, potrivit menţiunii autoarei, cerul, pămîntul şi toate lucrurile. Aceeaşi corespondenţă se ghiceşte şi într-una din miniaturile care împodobesc opera maicii stareţe Herrade din Landsberg, de origine alsaciană, omul-microcosmos fiind înfăţişat aici înconjurat de planete şi de cele patru elemente ale Universului (focul, apa, pămîntul şi aerul), care îi erau constitutive şi lui[27]. Poetului din cel de-al XII-lea veac, Alain din Lille (Alanus de Insulis), natura îi apărea sub chipul unei femei purtînd ca diademă stelele zodiacului, înveşmîntată într-o rochie pe care erau figurate păsările, plantele şi animalele, dispuse în ordinea corespunzătoare Creaţiei. Vînturile erau, de asemenea, reprezentate alegoric prin personaje sau figuri umane, pămîntul fiind ilustrat tot sub o înfăţişare de femeie. Convins de realitatea aceleiaşi analogii, Honorius Augustodunensis, autorul celebrului *Elucidarium* (compus la sfîrşitul secolului al XI-lea şi începutul celui următor), invoca spre edificare identitatea dintre substanţa corporală a omului şi aceea a Cosmosului, probată, potrivit opiniei sale, de prezenţa celor patru elemente fundamentale în ambele ipostaze: *pămîntul* (*carnea* fiinţei umane), *apa* (adică *sîngele*), *aerul* (sau *respiraţia*) şi *focul* (echivalat cu *căldura*). Analogiile postulate de episcopul din Autun nu se opresc, însă, aici, ci se răsfrîng asupra tuturor componentelor corporale. Rotunjimea capului, constată autorul, este aidoma sferei celeste, iar cele şapte orificii ale sale concordă cu cele şapte armonii ale cerului. Ochii sînt ca astrele. Pieptul, pe unde „trec" respiraţia şi tusea, se aseamănă aerului în care se agită vînturile şi tunetele. Pîntecele conţine toate lichidele, aşa cum marea conţine toate fluviile. Picioarele poartă povara trupului, întocmai ca pămîntul, care poartă toate lucrurile. Faţa omului aminteşte de focul celest, auzul – de aerul superior, în timp ce mirosul – de cel inferior. Gustul său corespunde apei, iar simţul tactil – iarăşi – pămîntului. Oasele au duritatea pietrelor, unghiile amintesc de creşterea arborilor, părul este asemenea ierbii, iar simţurile subliniază apropierea de animale. Enumerarea acestor asemănări continuă aproape la nesfîrşit, ca şi cum autorul ar fi ţinut să confere demonstraţiei sale o cît mai mare forţă de convingere[28].

Faimoasa *Legenda aurea*, scrisă în secolul al XIII de Jacques de Voragine (Jacopo da Varazzo), conţine, riguros, aceeaşi tipologie comparativă, evocată însă mai concis şi

---

portînd fiecare cîte 72, respectiv 73 de miniaturi, asociate cu rugăciuni în limba germană. Miniaturile reprezintă scene din Vechiul Testament, începînd cu Facerea, şi din Noul Testament, referitoare, acestea, îndeosebi, la minunile săvîrşite de Hristos. Acest tip de carte de rugăciuni reprezintă o raritate pentru secolul al XII-lea, fiind o prefigurare timpurie a aşa-numitelor „cărţi ale orelor" (*Les livres d'heures)* de la sfîrşitul Evului Mediu (Jean-Claude Schmitt, *op. cit*, p. 155).

[27] Figurarea analogiilor dintre corp şi sistemul astral nu avea numai o semnificaţie teoretică, ci şi o utilitate practică, indicîndu-le bunăoară chirurgilor epocii (care erau şi bărbieri) perioadele faste sau nefaste pentru aplicarea terapiei prin sîngerare. În 1427, Carol al VII-lea a hotărît ca toţi bărbierii din regat să afişeze în prăvăliile lor diagrama acestor corespondenţe, *„pour le bien de la chose publicque et pour pourveoir a la saintete du corps humaine"* (*apud* Michael Camille, *op. cit., loc. cit.*, p. 68).

[28] *Apud* Hervé Martin, *op. cit.*, p. 135.

îmbogăţită cu analogii care asociază diferitelor organe simţurile, stările de spirit şi, bineînţeles, umorile. „*Am spus* – scrie călugărul dominican – *că trupul nostru e format din patru elemente care au în noi patru locaşuri, căci focul ne stăpîneşte ochii, aerul limba şi urechile, apa organele sexuale, iar pămîntul mîinile şi picioarele. În ochi sălăşluieşte curiozitatea, în limbă şi în urechi veselia şi glumele; în organele sexuale voluptatea; în mîini şi picioare – cruzimea*" [29].

Un tip identic de analogie este sugerat şi de asocierea corpului omenesc cu tot ceea ce evoca degenerescenţa, decrepitudinea şi moartea. Predicile din ampla serie tematică a „dispreţului faţă de lume" (*Contemptus Mundi*), de pildă, sînt mai toate construite pe simbolul corpului bătrîn, menit să indice atît efemeritatea şi goliciunea acestei lumi, cît şi perisabilitatea omului, chemat, astfel, stăruitor, a-şi concentra atenţia şi resursele asupra mîntuirii sufletului. În acelaşi context, antiteza personificată dintre bătrîneţe şi tinereţe, de nenumărate ori reluată în scrierile (îndeosebi parenetice) din secolul al XIV-lea, era întrebuinţată cu un scop riguros identic: acela de a reaminti cititorilor-ascultători caracterul trecător al vieţii. Dacă trupul tînăr simboliza, invariabil, versantul „solar" al lumii naturale şi, deopotrivă, al personalităţii umane (căldura, eflorescenţa plantelor, puterea, dragostea, frumuseţea etc.), corpul bătrîn, în schimb, trebuia să amintească tuturor de versantul ei „nocturn", asociat frigului, slăbiciunii, urîţeniei şi morţii, intim legate de întuneric, iarnă şi de Timpul necruţător (simbolizat întotdeauna de un personaj vîrstnic). Trupul era, aşadar, un perpetuu *memento* al sfîrşitului, fiind învestit – faptul reiese, din nou, în chip evident – cu funcţia unui simbol global[30].

În fine, pentru a încheia această trecere în revistă, să mai amintim şi consideraţiile pe aceeaşi temă ale lui Raoul (Radulfus) Glaber care, în capitolul din *Istoriile* sale dedicat nenumăratelor corespondenţe considerate – şi de el – a ipostazia strînsa uniune dintre Cer şi Pămînt, reia obişnuita comparaţie a omului cu macrocosmosul, văzînd în ea cea mai exemplară dezvăluire a analogiei dintre vizibil şi invizibil, natural şi supranatural. „*La aceste conexiuni speculative între elemente, virtuţi şi Evanghelii, trebuie...pe drept cuvînt* – scrie el – *asociat* [şi] *omul, în slujba căruia sînt puse toate acestea. Căci substanţa vieţii sale a fost numită de filosofii greci microcosmos, adică lumea cea mică. Vederea şi auzul, slujitoarele inteligenţei şi ale raţiunii, se raportează la eterul superior, cel mai subtil între elemente, sublim între toate, mai nobil şi mai curat. Vine apoi mirosul, semnificînd aerul şi forţa. Gustul este foarte propice să dea apei şi temperanţei o semnificaţie adecvată. Şi pipăitul, cel mai jos dintre toate, mai ferm şi mai greoi decît celelalte, conţine în el expresia perfectă a pămîntului şi a justiţiei*"[31].

O variantă deosebit de interesantă a omului ca rezumat al Universului este şi aşa-numitul „corp grotesc", temeinic analizat de Mihail Bahtin într-o carte astăzi celebră[32].

---

[29] Jacques de Voragine, *Legenda de aur*, vol. I. Traducere, îngrijire şi prefaţă de Livia Titieni, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1998, p. 169-170.

[30] *Cf.* Shulamith Shahar, *The old body in medieval culture* în *Framing medieval bodies...*, p. 164-167 (*v.* şi n. 2).

[31] *Apud* Georges Duby, *Anul 1000*. Traducere de Maria Ivănescu. Postfaţă de Mihai-Răzvan Ungureanu, Iaşi, Ed. Polirom, 1996, p. 69.

[32] *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, 1970, cap. V-VI (*v.* şi Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 58-59).

Ilustrare exemplară a comuniunii – specifice Evului Mediu – dintre fiinţa umană şi natură, acest motiv – vizibil atît în formele hiperbolice ale artelor plastice, literaturii şi folclorului, cît şi în serbările populare şi carnavalurile din perioada medievală tîrzie şi Renaştere – se dezvăluie în epoca la care ne referim printr-o sumedenie de imagini, de la „omul-fiară" şi „omul-plantă" („copac"), pînă la „muntele antropomorf", creaturile cefalopode şi miriapodele zugrăvite mai tîrziu în tablourile lui Bosch şi Bruegel. Potrivit lui Bahtin, în „corpul grotesc" predomină corpul imund, protuberanţele şi orificiile care asociază trupul naturii. Importanţa funcţiilor sale analo-erotice şi digestive simbolizează dependenţa de metamorfozele morţii şi ale naşterii, ale îmbătrînirii şi întineririi, totul avînd menirea de a sublinia aspectele fecundităţii şi forţele productive ale naturii. Într-un contrast perfect cu noţiunea modernă de corp, bine delimitată şi individualizată, „corpul grotesc" – permanent reînnoit, cosmic, universal şi nemuritor – se înfăţişa ca non-individualizat şi nedeterminat, precum şi într-o relaţie perpetuă cu pămîntul care îl genera şi îl absorbea succesiv. Între corp şi lume toate frontierele erau astfel abolite, indistincţia şi comunicarea dintre ele devenind complete.

Cea de-a doua metaforă-simbol a corporalităţii dominantă în mentalitatea medievală, aceea *ecleziologică*, interpreta atît societatea creştină, cît şi Biserica romană ca formînd un singur trup, un corp mistic, dezvoltînd, astfel, o comparaţie prezentă în mai multe locuri din *Epistolele* pauline[33] şi, pe de altă parte, reluînd o tipologie a organizării care constituise un subiect de intensă reflecţie şi în Antichitatea greacă[34]. Dar, dacă aceasta

---

[33] *„Căci după cum într-un trup avem mai multe mădulare şi mădularele n-au toate aceeaşi lucrare, tot aşa şi noi, fiind mulţi, sîntem un singur trup în Hristos şi fiecare în parte mădularele unii altora"* (*Epistola către Romani*, 12.4.5). *„Căci după cum trupul este unul şi are multe mădulare, dar după cum toate mădularele trupului, măcar că sînt mai multe, sînt un singur trup, tot aşa este şi Hristos"* (*Întîia epistolă către Corinteni*, 12.12). Aceeaşi comparaţie este prezentă în mai multe pasaje din epistole: *Corinteni* I. 12. 27; *Efeseni* 4. 15. 16; *Coloseni* 1. 24 etc. *Noul Testament*, The Gideons International (Romanian), *s. a.*

[34] Anticipînd îndeaproape modelul medieval al societăţii tripartite, Platon, bunăoară, considera că armonia internă a Cetăţii este dată de o ordine socială organică, în care fiecare face doar acele lucruri care sînt pe potriva condiţiei sale şi atunci cînd trebuie. În conformitate cu această ordine, de inspiraţie divină, locuitorii Cetăţii se împărţeau, potrivit filosofului grec, în trei categorii distincte: cei sortiţi să conducă sau gardienii, auxiliarii sau ostaşii şi, pe treapta cea mai de jos – şi cei mai numeroşi dintre toţi – membrii clasei productive (ţărani, meşteşugari, lucrători). Fiecărui grup îi corespundea o virtute cardinală (înţelepciunea, vitejia şi chibzuinţa, cea de a patra, dreptatea, implinindu-se în măsura în care fiecare „stare" era capabilă să acţioneze în aşa fel, încît să se conformeze cît mai bine cu propria sa natură) şi, de asemenea, cîte o parte a sufletului, echivalentă funcţiei sale specifice. Platon insistă asupra separaţiei riguroase a rolurilor îndeplinite de cele trei „clase", care, dacă s-ar amesteca ar periclita echilibrul întregii Cetăţi, contravenind totodată inegalităţii naturale dintre oameni şi principiului subsecvent al subordonării universale între clase, fiinţe, lucruri etc. (Platon, *Republica* în *Opere*, vol. V. Ediţie îngrijită de Constantin Noica şi Petru Creţia. Cuvînt prevenitor de Constantin Noica. Traducere, intrepretare, lămuriri preliminare, note şi anexă de Andrei Cornea, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, Partea a II-a, p. 133 *sqq*; *cf.*, de asemenea, R. N. Berki, *The History of Political Thought. A Short Introduction*, Dent: London and Melbourne, 1984, p. 48 *sqq*; John Bowle, *Western Political Thought. An Historical*

din urmă pare a fi privilegiat, în cadrul semnificantului global al *corpului*, relaţia „cap-intestine-membre" (*caput/venter/membra*) – cum o sugerează şi apologia atribuită de Titus Livius lui Menenius Agrippa – în simbolistica reciclată a creştinismului, priorităţile au fost radical schimbate în favoarea perechii „cap-inimă", primul element – asociat ulterior, după caz, lui Dumnezeu, Hristos, Papei, Împăratului şi Romei – continuînd, totuşi, ca la romani[35], a se bucura de o consideraţie specială, atît în calitatea sa de receptacol al sufletului (adică al forţei vitale a unei persoane), cît şi – implicit – ca organ director al întregului trup[36]. Faptul nu face decît să sublinieze, o dată mai mult, valoarea acordată de creştinism noţiunii de „înălţime" în relaţie cu tradiţionalul raport „sus-jos", destinat încă de la început a rezuma viziunea esenţialmente ierarhică despre Univers a noii religii. Biserica, înţeleasă ca un corp mistic (*corpus mysticum*) al tuturor credincioşilor, al cărui cap este Hristos (el însuşi avîndu-l în „creştet" pe Dumnezeu), a devenit, astfel, un simbol-cheie al întregii gîndiri creştine, nutrind întregul imaginar social şi politic medieval.

Expresia „corp mistic" – care, *nota bene*, trebuie deosebită de *„corpus Christi"*, prezentă în Epistolele pauline – nu are, contrar aşteptărilor, o tradiţie biblică, fiind mai recentă decît o indică aparenţele. Ea începe a fi folosită, în contextul unei celebre controverse despre Euharistie, deabia în perioada carolingiană, fiind menită a evoca „trupul mistic" al lui Hristos, în opoziţie cu „trupul său adevărat" (*proprium et verum corpus*),

---

Introduction from the Origins to Rousseau, Methuen, London, Barnes & Noble, New York, 1961, p. 38 *sqq*; Otto Gerhard Oexle, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 77-78). Menţiuni ale metaforei organiciste în cultura greacă se regăsesc, între altele, şi în fabulele lui Esop (206 şi 286), în timp ce, în tradiţia romană, aceeaşi imagine apare legată de faimosul episod al secesiunii plebeilor pe Muntele Sacru (Aventin) din anul 494 î. Hr. şi de discursul rostit cu acest prilej de consulul Menenius Agrippa (*cf.* Jacques Le Goff, *Head or Hart? The Political Use of the Body Metaphors in the Middle Ages* in *Fragments for A History of the Human Body...*, Part Three, p. 13). Pentru detalii suplimentare referitoare la ocurenţele metaforei organiciste în Antichitatea clasică (îndeosebi în ipostaza ei politică), *v. infra* şi n. 59. Aceeaşi metaforă apare şi în *Codex Theodosianus* (9.14.3), în următoarea formulare: *„virorum illustrium qui consiliis et consistorio nostro interesunt, senatorum etiam, nam ipsi pars corporis nostri sunt"* (*apud* Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1957, p. 208, n. 42).

[35] Capul avea un rol simbolic important şi în mitologia greacă (fapt atestat, între altele, de poemele homerice), fiind asociat tuturor gesturilor semnificative. Bunăoară, *încuviinţarea* din cap – gestul suprem de ratificare – simboliza asentimentul zeilor sau, literalmente, transferul unui cuvînt din ordinea ipoteticului, în aceea a realităţii. În limba greacă, *kraino* (κραινο) – *krainein* (κραίνειν) – de la rădăcina *kar* (καρ) (= „cap") – are înţelesul de „stăpînire", „guvernare" şi, într-un sens mai larg, de ceea ce conferă legitimitate, face executoriu etc., în general de sancţiune figurată printr-o mişcare a capului (*v.* pentru toate aceste interpretări, Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, vol. 2, *„Pouvoir, droit, religion"*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 35-42).

[36] Practicile *decapitării*, atît de frecvente în societăţile arhaice, antice şi medievale, evocă tocmai această credinţă în puterea energetică a capului, a cărui distrugere sau apropriere avea menirea de a "transfera" personalitatea şi puterea acestuia asupra învingătorului (Paul-Henri Stahl, *Histoire de la décapitation*, Paris, P. U. F., 1986, *apud* Jacques Le Goff, *Head or Hart?*....., *loc. cit.*, p. 13).

care pătimise şi murise[37]. În limbajul teologilor carolingieni, *corpus mysticum* nu se referea, aşadar, la trupul Bisericii şi nici la unicitatea şi unitatea societăţii creştine, ci doar la ostia sfinţită. Cu cîteva excepţii nesemnificative, acesta a rămas, pentru cîteva secole, înţelesul consacrat al expresiei, Biserica şi societatea creştină continuînd a fi desemnate, ca la Walafrid Strabon (†849), de pildă, prin acelaşi *corpus Christi* paulinian. Va trebui să aşteptăm mijlocul celui de-al XII-lea veac pentru a observa, în sfîrşit, o intervertire de sensuri, *corpus mysticum* începînd a fi din ce în ce mai sistematic utilizat ca epitomă a Bisericii şi trupului organizat al comunităţii creştine, corespondentul său (*corpus Christi*), ajungînd, dimpotrivă, a fi identificat cu Euharistia. Se prea poate ca transformarea să nu fi fost întîmplătoare. Ea ar putea avea o legătură cu marea dispută din secolele XI-XII referitoare la transsubstanţiere cînd, pentru a răspunde doctrinelor lui Bérenger din Tours şi altor aserţiuni eretice şi iudaice (care, fie că tindeau să spiritualizeze excesiv noţiunea de împărtăşanie, fie că – precum învăţaţii evrei – aruncau în derizoriu umanitatea Mîntuitorului[38]), Biserica a trebuit să accentueze şi mai puternic prezenţa *efectivă* a lui Hristos în Euharistie, evidenţiindu-i atît ipostaza umană, cît şi cea divină. Aşa s-ar explica de ce pîinea sfinţită a început acum să fie numită *corpus verum* sau *corpus naturale*, ori, literalmente, *corpus Christi*, în timp ce *corpus mysticum* a fost transferat din ordinea liturgică în aceea politică, ca pentru a legitima, prin spiritualizare, latura instituţională şi juridică a Bisericii, dezvoltată oarecum în exces pe parcursul Ceartei pentru Învestitură din secolele XI-XII. Din sfera unei distincţii christologice clasice între cele două *naturi* ale lui Hristos, binomul *corpus verum* şi *corpus mysticum* s-a strămutat, astfel, în domeniul organicist al celor două *corpuri*, schimbîndu-şi radical înţelesul. Evoluţia lexicală şi semantică a celor doi termeni era, însă, departe de a se opri aici.

În noua sa ipostază instituţional-politică, noţiunea de „corp mistic" a avut, multă vreme, un conţinut antropomorf *anonim*, evocînd, *stricto sensu*, doar un simplu „corp", al cărui cap era Hristos, iar membrele – clerul, fără vreo altă determinare. Treptat, însă, expresia a fost asociată unei comparaţii mai concrete, desemnînd trupul *efectiv* al Mîntuitorului, corpul său individual (*corpus verum*, *corpus naturale*), termen care, la rîndu-i, a încetat de a mai denota doar natura umană a lui Isus, prezentă în împărtăşanie, pentru a cîştiga, în varianta *corpus Christi mysticum*, şi un sens corporativ, specific unui prototip uman colectiv. Un pas mai departe pe acest drum a fost făcut prin substituirea (frecventă la Toma d'Aquino) a lui *corpus Christi mysticum* prin *corpus Ecclesiae mysticum*, potrivit unui înţeles deopotrivă metafizic şi juridic-corporativ, oarecum distinct de cel social şi corporativ, sugerat de expresia precedentă. În varianta *persona mystica*, folosită tot de

[37] Disputa, care a durat mai mulţi ani, a avut loc între doi călugări de la mînăstirea din Corbie, Paschasius Radpertus şi Ratramnus, ultimul considerînd că ceea ce credincioşii primeau prin sfînta cuminecătură nu era adevăratul trup al Mîntuitorului, ci doar cel „figurat" (pentru întreaga discuţie semantică a expresiei *corpus mysticum*, precum şi pentru evoluţia ei de-a lungul Evului Mediu, *v.* Ernst H. Kantorowicz, *op. cit.*, p. 195-197, 206).

[38] Pentru disputele din secolul al XII-lea dintre creştini şi evrei referitoare la Încarnare (în care teologia iudaică vedea o dovadă a condiţiei inferiore a Mîntuitorului), *v.* Anna Sapir Abulafia, *Bodies in the Jewish-Christian debate* in *Framing medieval bodies...*, p. 123-137.

„doctorul angelic", nuanţa juridică a noului termen a devenit şi mai apăsată, vocabula ajungînd, la finele secolului al XIII-lea şi, îndeosebi, la începutul celui următor, să desemneze în mod curent dimensiunea politico-juridică a Bisericii (deloc întâmplător numită, cu începere de acum, de teoreticienii pontificali şi *regnum/principatus ecclesiasticum*, *apostolicus* sau *papalis*). Sensul acestei evoluţii este cum nu se poate mai limpede: de la o conotaţie sacră şi liturgică, noţiunea de *corpus mysticum* a mers, progresiv, în direcţia uneia seculare şi politice, cu rostul de a exalta poziţia quasi-imperială a Papei în cadrul unei Biserici care nu se mai definea ca o comunitate spirituală, ci ca un *corpus iuridicum*, riguros ierarhizat.

Cît despre *imaginea* denotată de toate aceste expresii, ea a avut un parcurs mai puţin sinuos. Utilizată încă din perioada timpurie a Evului Mediu de Cassiodor, sesizabilă în cele dintîi formulări ale doctrinei petrine[39], în scrierile lui Grigore cel Mare, în *Comentariul* lui Beda Venerabilul la *Cîntarea Cîntărilor*, precum şi în alte texte religioase sau de altă natură[40], imaginea a fost utilizată în perioada carolingiană atît ca o structură ideologică subiacentă organizării politice (o organizare în care Împăratul era, firește, „capul"), cît şi ca mijloc de persuasiune în apelurile la unitate lansate de autoritatea centrală în perioada războaielor civile. Confirmată în conotaţiile sale esenţiale de abatele Suger şi de Durand de Mende[41], care au contribuit la asocierea ei definitivă cu instituţia ecleziastică, metafora corporală va deveni în secolele XI-XII o piesă de bază în eşafodajul menit a demonstra nu numai rolul dominant al sacerdoţiului în societate, dar şi primatul pontifical în cadrul Bisericii şi al Creştinătăţii. Un pasaj din tratatul *Adversus simoniacos*, elaborat în 1057 de Humbert de Moyenmoutier – un călugăr din Lorena, devenit cardinal de Silva Candida şi promotor consecvent al „reformei gregoriene" – constituie, din acest unghi, unul din eşantioanele cele mai timpurii (şi elocvente, totodată), care are, după cum s-a observat[42], şi meritul de a combina imaginea organicistă cu faimoasa schemă a societăţii tripartite, care tocmai îşi începea îndelungata-i carieră în Occidentul medieval. *„Ordinul clerical* – scrie eruditul cardinal – *este primul în Biserică, aidoma ochilor în cap... Puterea laică este ca pieptul şi braţele, a căror putere este obişnuită să asculte de Biserică şi s-o apere. Cît despre mase, care seamănă membrelor inferioare şi extremităţilor trupului, ele sînt supuse puterii ecleziastice şi seculare, dar sînt în acelaşi timp indispensabile acestei puteri"*[43]. Honorius Augustodunensis, propagator, şi el, al

---

[39] Walter Ullmann, *The Growth of the Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*, Methuen & Co. Ltd, London, 1962, 2nd edition, p. 2 *sqq*, 25.

[40] De pildă, în *Epistula ypogastris*, document datînd, poate, din secolul al VI-lea şi figurînd în manuscrisele din secolele X-XI, care descrie corpul ca un microcosmos, în care capul este Împăratul, pîntecele un căpcăun terifiant, stomacul – regele, iar vezica – o servitoare (*cf.* Marie-Christine Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel*, Paris, Flammarion, 1983, p. 194).

[41] Amîndoi asociază incinta bisericii unui corp, cu capul, braţele şi picioarele orientate după punctele cardinale, inima fiind centrul (*apud* P. Zumthor, *La Mesure...*, p. 101).

[42] Jacques Le Goff, *Head or Heart?.....*, *loc. cit.*, p. 16.

[43] *Apud ibidem*, p. 16-17. *V.* şi André Vauchez, *Les laïcs au Moyen Âge*, Paris, 1987, p. 52 şi, pentru acelaşi pasaj, J. H. Burns, *Histoire de la pensée politique médiévale,350-1450*, Paris, P. U. F., 1993, p. 242.

ideilor gregoriene, este încă şi mai minuţios în comparaţiile pe care le face. *„Ochii* – afirmă el în comentariul intitulat *Expositio in Cantica Canticorum* (I, 1) – *sînt cei care învaţă* [pe alţii], *adică apostolii; urechile sînt cele care ascultă, adică călugării; nările sînt cei care practică discreţia, adică adevăraţii magiştri; gura sînt cei care spun cuvintele bune, adică preoţii"*[44]. Mai puţin atras decît cei doi contemporani ai săi de aceste subtilităţi descriptive, dar tot atît de hotărît în apărarea primatului ecleziastic, Petrus Damiani – ermit şi cardinal reformator – nu ezita, nici el, să compare Biserica romană cu *„capul întregii religii creştine"* (*caput totius Christianae religionis*), aidoma lui Grigore al VII-lea însuşi, care vedea în Roma „capul" tuturor celorlalte biserici, datoare, în calitatea lor de *membra*, a i se supune[45]. Ambii – şi cu siguranţă nu numai ei – concepeau această strictă subordonare nu doar ca pe un mijloc de dominaţie. Mult mai mult decît atît, ei afirmau prin identitatea dintre cap şi Biserică un principiu fundamental de coerenţă, condiţia însăşi a armoniei lumii (calitate redată în latina epocii, poate nu tocmai întîmplător, prin acelaşi cuvînt: *coherentia*), a cărei conservare era indisolubil legată de respectarea de către fiecare organ a funcţiei pentru care fusese creat, ceea ce excludea nu numai orice aspiraţie de autonomie (necum de independenţă), ci şi orice interferenţă a respectivelor funcţii[46]. Orice perturbare a acestei ordini fireşti (cu atît mai naturală, cu cît reflecta o întocmire divină) nu putea fi decît dăunătoare ansamblului, constituind, în oricare din chipurile ei de manifestare, un motiv de excludere şi reprimare[47]. Acelaşi cardinal Humbert, citat mai sus, afirma – îndemnînd, astfel, în mod explicit la continuarea neabătută a mişcării reformatoare – că maladia „capului" pontifical însemna şi boala bisericilor membre (*De sancta romana ecclesia*). La aproape un secol distanţă, în 1146, Bernard de Clairvaux evoca o imagine riguros identică atunci cînd, reproşînd romanilor de a-l fi părăsit pe Eugeniu al III-lea, scria: *„Capul suferă* [iar] *suferinţa* [lui] *nu poate să nu atingă şi cele mai mici şi mai îndepărtate părţi ale corpului. Deoarece capul suferă, corpul din care fac parte eu însumi ca un membru nu poate scăpa de suferinţă"*[48].

---

[44] *„Ut puta oculi sunt doctores ut apostoli, aures obedientes ut monachi, nares discreti ut magistri, os bona loquentes ut presbyteri"* (*apud* J. H. Burns, *op. cit.*, p. 242-243).

[45] *Ibidem.*

[46] Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Barnes & Noble Inc., New York, 1966, p. 66-67; Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, Routledge, London and New York, 1996, p. 29, 31.

[47] Leproşii, de pildă, erau în Evul Mediu, o categorie socialmente exclusă nu numai din cauza maladiei contagioase de care sufereau, ci şi întrucît evocau *dezorganizarea* corpului prin *amestecul funcţiilor* între organe. Pentru Henri de Mondeville, bunăoară – chirurgul lui Filip al IV-lea –, deformarea fizionomică a leproşilor era atît de gravă, încît aceştia – scria el – par *„a vorbi cu nasul"* (*cf.* Marie-Christine Pouchelle, *op. cit.*, p. 196). Acesta este, poate, şi motivul pentru care lepra era, în epocă, asociată cu o maledicţie divină, de natură a prejudicia iremediabil funcţiile (*officia*) atribuite de Dumnezeu şi de natură diferitelor membre.

[48] *„Dolor nempe in capite est, ac per hoc minime alienus ne a minimis quidem vel extremis quibusque corporis partibus.....quia cum sit capitis, non potest non esse et corporis, cujus membrum sum ego.....".* *Cf. Epistolae*, CCXLIII, 2.3 (*Patrologia Latina*, vol.182, [col.438 CD – 439 B]; *V.* şi *The Letters of St. Bernard de Clairvaux.* Newly translated by Bruno Scott James, *Letter 319* ("To the Roman People When They Rebelled Against Pope Eugenius"), Henry Regnery Company, Chicago, 1953, p. 391-394). În aceeaşi epistolă, referindu-se la absenţa Papei din Roma (izgonit

O altă expresie, poate printre cele mai cunoscute, ale metaforei organiciste (în care relaţia „cap-Biserică-Papă", deşi nu este menţionată, se ghiceşte lesne în arier-plan) este, fără îndoială, şi aceea produsă probabil în prima jumătate a veacului al XIII-lea de Jacques de Vitry († 1240), unul din cei mai mari predicatori ai timpului, cu studii făcute la Paris, episcop de Accra şi cardinal episcop de Tusculum. Într-una din cele trei predici adresate „mai marilor vremii şi cavalerilor" (*Ad potentes et milites*), învăţatul teolog configurează acelaşi model organicist de structurare a Bisericii (în *ordines*), de acum banal, potrivit căruia Hristos era căpetenia, clericii şi prelaţii – ochii, iar principii şi cavalerii – braţele. Comparaţiile sale erau însă, de multă vreme, locuri comune ale limbajului politic medieval[49].

Aceeaşi viziune organicistă o întîlnim şi în referinţele despre societatea medievală şi aceasta cu atît mai mult cu cît prin însăşi natura şi maniera sa de organizare, aceasta interzicea individului de a exista şi a se defini altcumva decît *în* şi *prin* comunitatea de origine sau apartenenţă (altfel spus, prin „privirea" celorlalţi). Întruchipare a unui model holist de fiinţare a raporturilor inter-umane, în care – spre deosebire de modelul individualist modern unde ordinea ansamblului este considerată o rezultantă naturală a manifestării libere a cetăţenilor asociaţi – întregul prima asupra părţii, societatea acestei epoci nu numai că era şi ea, aidoma corpului omenesc, imaginată ca un ansamblu compozit, dar chiar şi *exista* ca atare, legăturile dintre elementele sale alcătuitoare fiind, cel puţin formal, de strictă interdependenţă. Constituită prin uniunea mai multor „corpuri" parti-

---

de revolta locuitorilor), Sfîntul Bernard scrie: *„Ce este acum Roma, dacă nu corp fără cap, o faţă cu ochii scoşi.....?"*.

[49] Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval*, p. 334-336. Un pasaj din cunoscuta bulă pontificală *Unam Sanctam*, emisă de Bonifaciu al VIII-lea la 18 noiembrie 1302 evocă o imagine întrutotul identică, asemănînd Biserica unui corp mistic, avîndu-l drept cap pe Hristos, prin persoana vicarului său terestru (*cf.* Joseph Canning, *op. cit.*, p. 139). O interpretare, mult mai timpurie, a Bisericii ca un „corp mistic" este şi aceea evocată de Anselm de Havelberg în *Dialogurile* sale (prima jumătate a secolului al XII-lea), care este cu atît mai interesantă, cu cît asociază metaforei în discuţie şi o pronunţată dimensiune istorică, mai puţin evidentă în alte texte. *„...Există* – scrie episcopul german – *un singur trup al Bisericii, căruia Sfîntul Duh îi dă viaţă, pe care îl conduce şi îl guvernează"*. În acest trup, continuă el, Sfîntul Duh se distribuie în mai multe calităţi diferite (*„cuvîntul înţelepciunii"*, *„cuvîntul cunoaşterii"*, *„credinţa"* ş. a. m. d.), ceea ce creează unora falsa impresie de risipire, instabilitate şi contradicţie. În realitate, deşi se distribuie, acest principiu divin nu se împarte, unitatea corporală a Bisericii, creată şi menţinută de el, rămînînd intactă. *„Astfel* – încheie Anselm – *apare evident că trupul Bisericii, care este unul, este însufleţit de Sfîntul Duh, care este unul, unic în el însuşi şi multiplu în distribuţia multiformă a darurilor sale. Acest adevărat trup al Bisericii* (Verum hoc corpus Ecclesiae), *însufleţit de Sfîntul Duh şi împărţit, diversificat, în diferite mădulare, corespunzătoare diferitelor vîrste şi epoci, a început prin cel dintîi drept, Abel, şi se va sfîrşi în ultimul ales, mereu unul în credinţa unică, dar diversificat în forme multiple de varietatea multiplă a obiceiurilor de trai"* (Anselme de Havelberg, *Dialogues*. Livre I, „Renouveau dans l'Église". Texte latin, note préliminaire, traduction, notes et appendice par Gaston Salet, s. j., Paris, Les Éditions du Cerf, 1966, II, 1143 D – 1144 C, p. 41-45 (*Sources Chrétiennes* N° 118); *v.* şi *supra*, cap. III, n. 51).

culare, fie acestea structuri familiale, comunităţi monastice sau canoniale, bresle urbane sau asociaţii universitare, ea îşi afla coeziunea şi individualizarea graţie unor înrudiri „transversale", reale sau simbolice, anumitor semne de recunoaştere (nume, blazon, o limbă comună, embleme etc.), precum şi unor ritualuri şi gesturi distinctive, cu rol integrator. Apartenenţa la una din aceste comunităţi nu era pentru omul medieval facultativă; ea era, dimpotrivă, o gravă necesitate, în afara cazului oarecum ambiguu al ermitului, nicăieri în această societate nefiind de aflat vreun loc rezervat individului izolat. Fiecare persoană aparţinea unui *ordo* precis (cuvînt care ţine, nu întîmplător, de vocabularul liturgic), ceea ce denotă caracterul profund ritualizat al societăţii timpului, în cadrul căreia, printr-o serie de gesturi comune şi recunoscute de toţi, dependenţa de grup era de fiecare dată reiterată. Întreaga colectivitate se concepea, astfel, ca un singur corp.

Ritualizarea nu marca, însă, doar apartenenţa comunitară. În egală măsură, ea consfinţea şi transferurile sociale (cel puţin acolo unde acestea erau posibile), orice reinserţie comunitară a individului fiind confirmată printr-un ansamblu de ceremonii care nu puteau fi ocolite. Ceea ce Arnold van Gennep a scris mai demult despre practicile dominante în societăţile arhaice se aplică, păstrînd proporţiile, aproape perfect şi medievalităţii, fără a mai fi nevoie de vreo adăugire[50]. La triburile germanice – şi, în general, la cele barbare – spiritul comunitar constituia, de asemenea, o trăsătură definitorie. De la naştere şi pînă la moarte, viaţa individului era determinată, la aceste populaţii, de grupul de apartenenţă, orice posibilitate de schimbare sau de modificare temporară a condiţiei originare fiind exclusă. Fiecare se năştea în această societate cu un sistem deja prestabilit de cutume, moştenea un cod etic care era cel al grupului şi avea datoria de a se conforma unui model de conduită determinat de conştiinţa apartenenţei colective, adecvat scopurilor fixate de comunitate în conformitate cu statutul şi propriile-i necesităţi[51]. Indiferent de calităţile personale, individul era apreciat prin prisma însuşirilor şi a clişeelor asociate de mentalitatea comună grupului din care făcea parte. Bunăoară, dacă frumuseţea, inteligenţa, cinstea, onoarea, mărinimia – pe scurt, superioritatea – erau atributele elitei nobiliare, antonimele acestora erau, în schimb, considerate însuşiri specifice vulgului,

---

[50] *„Viaţa individuală, oricare ar fi tipul de societate, constă din a trece succesiv de la o vîrstă la alta, de la o ocupaţie la alta. Acolo unde vîrstele şi ocupaţiile sînt separate, trecerea este însoţită de acte speciale..., care, la semi-civilizaţi, constau din ceremonii, pentru că la ei nici un act nu e absolut independent de sacru. Orice schimbare în starea unui individ comportă la ei acţiuni şi reacţiuni între sacru şi profan care trebuie reglementate şi supravegheate, astfel încît societatea generală să nu sufere nici lezări, nici deteriorări"* (Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*. Traducere de Lucia Berdan şi Nora Vasilescu. Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu. Postfaţă de Lucia Berdan, Iaşi, Ed. Polirom, 1996, p. 16 şi *passim*).

[51] Aceeaşi amprentă colectivă asupra conduitei individuale este evidentă şi mai tîrziu, în Evul Mediu, ca o adevărată „structură" socială. Conduita *cavalerului*, de pildă, depindea în întregime de „spectatori", adică de cei ce erau egalii săi pe plan social, născîndu-se şi evoluînd din exigenţele acestora. Ea era expresia unui cod specific, a cărui nesocotire sau încălcare atrăgea numaidecît marginalizarea sau excluderea din comunitate. Existenţa socială a cavalerului era, aşadar, un „joc" permanent, cu reguli care nu puteau fi încălcate (*cf.* A. J. Gourevitch, *op. cit*, p. 306).

fiindu-i ataşate într-o manieră indelebilă. Ceea ce frapează la aceste calităţi – particularizîndu-le în raport cu felul *nostru* de a vedea astăzi lucrurile – sînt omogenitatea şi uniformitatea lor: caracterele generale ale unui grup – ca, de altfel, şi conceptele morale, estetice şi juridice menite a le da consistenţă – nu puteau cuprinde trăsături antinomice de tipul frumuseţe-răutate, inteligenţă-urîţenie, onestitate-prostie etc., alăturări care erau, practic, de neînchipuit. Nu diversitatea, ci monotonia constituia nota distinctivă a fiecărui set de însuşiri. Valorizarea superioară a unei categorii îi conferea, firește, acesteia în lumea barbară, numeroase avantaje, ca să nu amintim decît de dreptul la despăgubiri sporite în urma prejudiciilor suferite. În acelaşi timp, însă, ea implica şi responsabilităţi pe măsură, riscul unor grave penalizări în caz de greşeală sau felonie fiind, la acest nivel, incomparabil mai mare decît în cazul categoriilor inferioare. În lumea triburilor germanice, compensaţiile sociale trebuiau amplu meritate.

Acest model comunitar de organizare socială, căruia medievalitatea i-a conferit forma cea mai împlinită de expresie, este de regulă interpretat mai mult ca rezultanta accidentală a factorilor specifici perioadei de sfîrşit a Antichităţii, decît ca ceva moştenit sau ca întrupare a unei paradigme mentale. Pe cît a fost, însă, acest model de întîmplător, pe atît este el de *structural*, unghiul cel mai potrivit de a-l înţelege fiind cel de ipostază a articulării *religioase* a unei societăţi, dominată de povara iremisibilă a trecutului fondator şi a tradiţiei suverane. Nu dezagregarea lentă a statului roman şi tulburările produse de marile invazii au pus societatea vest-europeană în faţa exigenţei de a inventa un tip alternativ şi „compensatoriu" de solidaritate, apt de a se substitui raporturilor juridice dintre cetăţeni şi puterea politică. Mai mult decît o „descoperire", se cuvine, din contra, să vedem aici *recuperarea* sau *actualizarea* unor relaţii *deja* existente, care, în condiţiile date, au putut deveni cu atît mai repede dominante, cu cît se înrădăcinau într-o modalitate specifică şi extrem de veche de a privi lumea, proprie, de altfel, întregii „preistorii". Pe de altă parte, nu trebuie nici o clipă să credem că spiritul de asociere, strînsa solidaritate a membrilor comunităţilor medievale şi caracterul sinalagmatic al relaţiilor dintre ei ar fi fost echivalente cu un ipotetic principiu de egalitate socială (cu toate că, pentru mentalitatea modernă, o asemenea consecuţie este cît se poate de logică). Pe lîngă cele deja amintite în legătură cu diferenţa calitativă a însuşirilor de grup la vechii germani, însăşi organicitatea sub semnul căreia se concepea societatea Evului Mediu sfida o astfel de idee. De fapt, nu egalitatea, ci *ierarhia* se afla – după cum am mai constatat – la temelia organizării acestei societăţi, deopotrivă pentru că lumea terestră era imaginată ca o replică fidelă a celei divine (care nu era nici ea egalitară) şi, în al doilea rînd, din cauza *serviciului* (sau a funcţiei) care, fiind în Evul Mediu un criteriu important de valorizare socială, crea el însuşi clasificări, după calitatea şi natura activităţilor care intrau în sfera sa – extrem de largă – de cuprindere. El producea, astfel, meritul social şi conotaţiile simbolice ale fiecărei categorii, structurînd întreaga societate într-o infinitate de gradaţii (*ordines*), a căror acceptare decurgea – cum s-a spus – din convingerea unanimă în *„fundamentarea lor metafizică"*[52]. Imaginea organicistă a societăţii medievale nu trebuie, aşadar, privită – cum s-a întîmplat, de regulă, pînă acum – ca o simplă construcţie ideo-

[52] *Cf.* Otto Gerhard Oexle, *op. cit., loc. cit.*, p. 80.

logică, un artefact menit să legitimeze proiectele puterii temporale de instituire a suveranității sau de protejare a ordinii social-politice împotriva eventualelor sfidări[53]. Mult mai mult decît atît, ea constituia expresia *aplicată* a unei reflecții generale despre lume în întregul ei, mai precis, despre modul în care varietatea și diversitatea ontologică a lucrurilor și ființelor reușeau să se articuleze în cadrul unei totalități armonice, a cărei coerență era considerată – în mod cu totul paradoxal din punctul nostru actual de vedere, dar în concordanță deplină cu spiritul epocii – ca o rezultantă a *însăși* inegalității de „amplasament" constitutivă Cosmosului, așa cum îl crease Dumnezeu. *"Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio* („Rînduiala lucrurilor egale și inegale, care arată fiecăruia locul ce i se cuvine"): aceste cuvinte ale Fericitului Augustin exprimă, poate, cel mai limpede convingerea generală a timpului în caracterul divin al organizării lumii, tocmai de aceea intangibilă[54].

---

[53] Aceasta este tendința manifestată de majoritatea interpretărilor „societății tripartite". Pentru Michel Rouche, de exemplu, ea reprezintă un „tip-ideal", care nu are nici o legătură cu structura socială a epocii (*cf. De l'Orient à l'Occident. Les origines de la tripartition fonctionelle et les causes de son adoption par l'Europe chrétienne à la fin du X^e siècle* in *Occident et Orient au X^e siècle*, Dijon, 1979, p. 43). Jean-Pierre Poly și Eric Bournazel văd în această imagine o „schemă abstractă", departe de adevărata compartimentare a funcțiilor sociale (*cf. La mutation féodale, X^e-XII^e siècles*, Paris, 1980, p. 229, 233), în timp ce pentru André Vauchez ea este o expresie ideologică, menită să sacralizeze structurile sociale, transformîndu-le în realități imuabile (*apud* Robert Fossier, *Le Moyen Âge*, vol. 2, „L'Eveil de l'Europe, 950-1250", Paris, Armand Colin, 1990, p. 89 *sqq*). Pentru Jacques Le Goff, aceeași imagine este, de asemenea, *„o armă ideologică"* (*cf. Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale*, „Annales, E. S. C.", n° 6, 1979, p.1208, cu ample referințe la istoriografia „celor trei ordine", de aflat și din Otto Gerhard Oexle, *op. cit., loc. cit.*, p. 66, n. 11). Una dintre cele mai complete și cunoscute analize ale genezei modelului tripartit a fost întreprinsă de Georges Duby într-un text astăzi clasic, devenit, de curînd, disponibil și în limba română: *Cele trei ordine sau imaginarul feudalismului*. Traducere de Elena-Natalia Ionescu și Constanța Tănăsescu, București, Ed. Meridiane, 1998.

[54] Un exemplu analog îl constituie și pledoaria în favoarea aceleiași organizări a Hildegardei din Bingen, existentă în scrisoarea din 1148/50, adresată călugăriței T[enxwind], starețа unei mănăstiri din Andernach, care condamnase într-o epistolă anterioară exclusivismul social al comunității conduse de călugărița renană și respectul arătat de ea compartimentării în *ordines*, pe motiv că o asemenea separație nu numai că era contrară voinței lui Dumnezeu-tatăl, care nu făcuse nici o distincție între supușii săi, dar și învățăturii Fiului, care își alesese Apostolii dintre cei mai săraci și disprețuiți oameni. Invocînd același text al Noului Testament, care îi servise drept referent și preopinentei ei, celebra starețа demonstra că fusese însăși voința Domnului, dezvăluită de Creație, ca o stare inferioară să nu se ridice mai presus de cele superioare (*quod minor ordo super superiorem non ascendat*) – cum făcuseră Satan și cei dintîi oameni – și, pe de altă parte, că se află chiar în esența acestei organizări – proprie nu numai ființelor cuvîntătoare, ci și animalelor – ca fiecare să-și cunoască limitele specifice, fără a încerca să le nesocotească (***„Bonum est, ne homo montem apprehendat, quem movere non poterit, sed in valle subsistat, paulatim discens, quod capere potest"***. *„Bine este ca omul să nu apuce muntele pe care nu-l poate urni, ci în vale să rămînă, învățînd puțin cîte puțin ce poate să ia"*). Iată, însă, integral pasajul cel mai semnificativ: ***„Ideo et discretio sit in hoc, ne diversus populus in unum gregem congregatus, in superbia elationis et in***

Nimic nu este, cu siguranţă, mai revelatoare pentru optica organicistă din care era privită societatea medievală decît descrierea pe care i-o face Adalbéron din Laon[55]

---

ignominia diversitatis dissipetur, et praecipue ne honestas morum ibi dirumpatur, cum se invicem odio dilaniant, quando altior ordo super inferiorem cadit, et quando inferior super altiorem ascendit, quia Deus discernit populum in terra sicut et in coelo, videlicet angelos, archangelos, thronos, dominationes, cherubim et seraphim discernens". (*„Şi de aceea să fie o separare* [pentru ca] *nu* [cumva] *un popor felurit, adunat fiind într-o singură turmă, să se destrame prin trufia măririi şi prin ruşinoasă împestriţare şi, mai cu seamă, să nu i se strice bunul nume al moravurilor, de vreme ce* [aceştia] *se sfîşie cu ură unii pe alţii cînd un ordin superior peste cel inferior cade şi cînd cel inferior se ridică peste cel de deasupra, căci Dumnezeu deosebeşte poporul pe pămînt la fel ca şi în cer,* [adică] *separînd îngerii, arhanghelii, tronurile, stăpînirile, heruvimii şi serafimii"*; *cf. Patrologia Latina*, vol. 197, *Sanctae Hildegardis abbatissae epistolarum liber, T. abbatissae Anturnacensis ad Hildegardem*, [col. 0336B-337B]; *Responsum Hildegardis* [col. 0337B-0338D]. Pasajul citat se găseşte în [col. 0338B]. *V.* şi Otto Gerhard Oexle, *op. cit., loc. cit.*, p. 110, unde apare numele complet al corespondentei ascunsă sub iniţiala T.). Demn de reţinut este şi faptul că această dispută are loc pe fondul unei contestări tot mai insistente a modelului tripartit de organizare socială de pe poziţiile mai vechii spiritualităţi evanghelice, centrată pe asceză şi sărăcie, care, spre deosebire de perioada apariţiei sale (secolul al XI-lea), tindea acum, potrivit unei dezvoltări cît se poate de logice, să-şi asocieze şi dimensiunea inedită a unui egalitarism universal, indiferent nu numai la barierele sociale şi culturale, ci şi la cele sexuale (pentru mai multe detalii, *v. infra*).

[55] Cancelar al lui Lothar V în 974, apoi episcop de Laon, între anii 977 şi 1030, Adalbéron şi-a conceput scrierea din care face parte fragmentul care urmează (un poem în versuri, redactat către 1025, dedicat regelui Robert cel Pios şi intitulat *Carmen ad Rotbertum regem francorum*) ca pe o satiră împotriva călugărilor cluniacenşi care, uitînd de misiunea lor strict spirituală şi purtaţi de valul de fervoare religioasă specific timpului, manifestau un gust pronunţat pentru meşteşugul armelor, încercînd să impună adevărata credinţă şi "pacea lui Dumnezeu" – cum observa autorul – ca un adevărat *bellicus ordo*. Acest lucru i se părea lui Adalbéron deosebit de periculos, întrucît nesocotind justa distribuţie a rolurilor sociale, ameninţa însăşi coerenţa lumii care se întemeia tocmai pe această repartiţie (*Adalberonis Carmen ad Rotbertum regem francorum*, *Patrologia Latina*, vol. 141, [col. 0771-0785]. Un foarte interesant şi detaliat comentariu al textului este făcut de Georges Duby în *Cele trei ordine...*, p. 68 *sqq*. Pentru evocarea contextului în care a fost elaborată scrierea şi, de asemenea, pentru cele mai îndepărtate antecedente ale imaginii tripartite a societăţii – de aflat în Anglia ultimilor ani ai secolului al X-lea şi ai celor dintîi ai secolului al XI-lea, sub pana abatelui Aelfric (Aelfricus Cantuariensis)- *v.* pe larg comentariul lui Otto Gerhard Oexle, *op. cit., loc. cit.*, p. 91 *sqq*, conţinînd şi cîteva fragmente din versiunea originală a unei epistole din 1003/1005, adresată de călugărul englez superiorului său, episcopul Wulfstan (Wulfinum) de York, referitoare la organizarea societăţii creştine. Iată unul dintre ele, fără îndoială printre cele mai importante: ***"Ordo laboratorum adquirit nobis victam, et ordo bellatorum debet armis patriam nostram ab incursibus hostium defendere, et ordo oratorum, id sunt clerici et monachi et episcopi, qui electi sunt ad spiritualem militia, debent orare pro omnibus et servitiis seu officiis dei semper insistere et fidem catholicam predicare et sancta charismata dare fidelibus. Et omnis qui ad istam militiam ordinatur, etsi antea secularia arma habuit, debet ea deponere tempore ordinationis et assumere spiritalia arma: loricam iustitiae et scutum fidei et galeam salutis et gladium spiritus, quod est verbum dei et bellare viriliter contra spiritalia nequitia. Qui ad istam***

(Adalberonis Laudunensis), de numele căruia se leagă astăzi unul din cele mai cunoscute pasaje din literatura istorică medievală. În pofida lungimii sale, fragmentul merită reamintit, fie şi numai pentru că ne dispensează de orice comentarii:

„... *Ordinea divină* – scrie eminentul episcop – *este variat alcătuită, după a cărei înfăţişare s-a organizat şi ordinea pămînteană* [...]. *Societatea credincioşilor* [este] *una, statul este întreit. Legea omenească distinge* [pe lîngă clerici] *două condiţii: nobilii şi şerbii care nu depind de aceeaşi lege. Dintre cei dintîi, doi sînt* [în frunte]*: unul guvernează, celălalt porunceşte; prin învăţătura lor statul e considerat puternic. Sînt alţii pe care nu-i ţine în frîu nici o putere, dacă se feresc de crimele pedepsite de sceptrul regilor. Aceştia sînt războinicii, protectorii Bisericii,* [care] *apără pe cei mari şi cei mici din popor şi astfel păstrează obiceiurile tuturor şi* [de] *asemenea ale lor* [înşişi]. *Alta* [este] *împărţirea şerbilor. Acest neam nefericit nu posedă nimic fără trudă. Cine poate, numărînd semnele abacului, să socotească ocupaţiile, alergătura şi atîtea munci ale şerbilor? Bani, veşminte, hrană sînt* [date] *tuturor de şerbi. Căci nici un om liber nu poate trăi fără şerbi* [...]".

„*Casa lui Dumnezeu pe care o credem una, este deci împărţită în trei. Acum alţii se roagă,* [alţii] *luptă şi alţii muncesc: aceste trei* [părţi] *sînt în acelaşi timp şi nu suferă despărţire. Pe serviciile uneia stau astfel operele celorlalte două; cu schimbul* [fiecare] *pe rînd dă naştere la uşurarea întregului. Prin urmare, o astfel de legătură triplă este*

---

militiam pervenit et vult postea secularibus armis uti contra hostes carnales, nonne erit apostata, recedens a militia dei ad militiam secularem? Ergo non potest in ambabus militiis simul stare, quia illa manus que humanum sangvinem effuderit non potest digne domini calicem sanctificare"; *"Cei ce muncesc ne obţin hrana şi cei ce luptă trebuie să apere cu armele patria noastră de incursiunile duşmanilor şi cei ce se roagă, adică preoţii şi călugării şi episcopii, care sînt aleşi pentru armata spirituală, trebuie să se roage pentru toţi şi să se străduiască mereu în slujba sau îndatoririle faţă de Domnul şi să predice credinţa catolică şi să dea credincioşilor sfintele daruri. Şi oricine este orînduit acestei armate, chiar dacă a avut înainte arme seculare, trebuie să le părăsească orînduirii temporale şi să-şi însuşească armele spiritului: lancea dreptăţii şi scutul credinţei şi coiful mîntuirii şi sabia spiritului, care este Cuvîntul Domnului, şi să lupte cu bărbăţie împotriva neputinţei spiritului. Cel care a ajuns la acest serviciu şi vrea după aceea să se folosească de arme seculare împotriva duşmanilor carnali, oare nu va fi apostat, decăzînd din armata Domnului în serviciul secular? Aşadar,* [acela] *nu poate să stea în ambele servicii în acelaşi timp, fiindcă acea mînă care a vărsat sînge omenesc nu poate fi demnă să sfinţească potirul lui Dumnezeu"*). Particularitatea cuvîntului *„militia"*, prezent pretutindeni în textele medievale de cea mai variată speţă – inclusiv aici – nu rezidă doar într-o încărcătură semantică neobişnuit de diversă, care cuprinde deopotrivă sensuri punctuale („sprijin", „ajutor", „cîştig" etc.) şi complexe („funcţie" – îndeosebi publică –, „serviciu vasalic", „însoţitori înarmaţi" ş. a.. m. d.), ci şi în identitatea pe care o stabileşte între funcţia secular militară şi aceea religioasă, fapt cît se poate de grăitor pentru dimensiunea militantă inerentă creştinismului medieval, scoasă şi mai bine în evidenţă de curentele reformatoare din jurul anului 1000 (pentru variatele sensuri evocate, *v. inter alia* J. F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden, E. J. Brill, 1954-1958, p. 680-681).

una: această lege triumfă, această lume trăieşte liniştită în pace. Se topesc legile şi iată toată pacea se scurge"[56].

Riguros identică în substanţa ei cu această viziune, evocarea aceleiaşi metafore organiciste în tratatul de chirurgie al lui Henri de Mondeville diferă, însă, de interpretarea episcopului din Laon (*episcopi Laudunensis*), prin perfecta sinonimie dintre diviziunile sociale şi clivajele anatomice, pe care o învederează. „Corpurile" socio-profesionale care ilustrează viaţa materială a societăţii sînt, potrivit savantului autor, analoage membrelor solide ale trupului (oase, cartilaje, nervi, muşchi, *„membre nervoase"*). Altele, în schimb, precum membrele cărnoase – fesele, umerii etc. sînt slabe, asemenea femeilor, copiilor, eunucilor, oamenilor flegmatici şi efeminaţi, orăşenilor şi călugărilor, practic, tuturor celor ce trăiesc cea mai mare a *timpului „la umbră, în linişte şi fără să facă nimic"*. Mai importanţi şi mai nobili, totodată, ochii şi creierul sînt asociate de chirurgul regelui Franţei prinţilor şi prelaţilor, în timp ce nasul, stomacul şi comisurile craniene sînt, pentru el, aidoma „oamenilor de condiţie modestă" (*„hommes de petit état"*). Deşi toate aceste părţi apar iniţial, în tratatul la care ne referim, nu numai distincte, ci şi înzestrate cu afectivitate şi raţiune, ele sînt corelate de autor prin relaţii de solidaritate (*colligantia*) şi simpatie (*compassio*), care fondează o veritabilă fiziologie. Capul, de pildă, este legat de stomac, ochiul de creier, mamelele de uter, în timp ce coapsa „ţine" cu piciorul. Inima este, după Henri de Mondeville, „recunoscătoare" plămînului pentru aerul pe care-l primeşte, cedîndu-i drept răsplată, pentru a se hrăni, sîngele din care se alimen-

---

[56] Am utilizat pentru traducerea acestui pasaj originalul în limba latină, coroborat cu traducerea în franceză din Pierre Riché, Georges Tate, *Textes et documents d'histoire du Moyen Âge, V^e-X^e siècles*, vol. II, *Milieu* [du] *VIII^e-X^e siècle*, Paris, 1974, p. 486-491. Diferenţele dintre cele două versiuni sînt, cu excepţia majoră a finalului, neesenţiale. Versiunea recent publicată în Georges Duby, *Anul 1000...*, p. 75-77 ni se pare prea puţin fidelă faţă de litera originalului. Iată şi fragmentele din textul de bază, extrase din *Patrologia Latina*, în care *P*[raesul] (= „abate") îl desemnează pe autor, iar *R*[ex] pe rege:

„P.

...Distinctus disponitur ordo supernus /Cujus ad exemplar terrenus fertur haberi.. /Res fidei simplex, status est in ordine triplex./Lex humana duas indicit conditiones:/Nobilis et servus simili non lege tenentur./Nam primi duo sunt, alter regit, imperat alter;/Quorum praecepto respublica firma videtur./Sunt alii, quales constringit nulla potestas;/Crimina si fugiunt, quae regum sceptra coercent./Hi bellatores, tutores Ecclesiarum,/Defendunt vulgi majores atque minores,/Cunctos et sese parili sic more tuentur./Altera servorum divisio conditionum.

R.

Hoc genus afflictum, nil possidet absque labore./Quis signis abaci numerando retexere possit/Servorum studium, cursus, tantosquelabores?

P.

Thesaurus, vestis, cunctis sunt pascua servi./Nam valet ingenuus sine servis vivere nullus.[..] Triplex ergo Dei domus est, quae creditur una./Nunc orant alii, pugnant, aliique laborant:/Quae tria sunt simul, et scissuram non patiuntur./Unius officio sic stant operata duorum /Alternis vicibus cunctis solamina praebent./Est igitur simplex talis connexio triplex:/Sic lex praevaluit, sic mundus pace quievit./Tabescunt leges, et pax jam defluit omnis" (*Patrologia Latina* vol. 141 [col. 0773 – 0783], pentru pasajele reproduse).

tează ea însăşi[57]. Asemenea raportări sînt mai numeroase în textul lui Mondeville decît cele pe care le putem aminti aici. Cele semnalate sînt, totuşi, suficiente pentru a ne convinge de originalitatea deosebită a autorului, pe care i-o vom constata, imediat, şi în altă privinţă.

Transpusă în plan *politic*, metafora ecleziologică şi-a schimbat denumirea din *corpus Christi/Ecclesiae mysticum*, în *corpus Reipublice mysticum* – termen care, în mod limpede inspirat, dacă nu chiar determinat de precedentul, a fost inventat nu numai cu scopul vădit de a asocia comunităţii politice aceeaşi dimensiune eternă ca şi a Bisericii, legitimînd-o simbolic şi situînd-o pe acelaşi plan cu aceasta, dar şi pentru a justifica ierarhiile existente, în frunte cu monarhul feudal[58].

Ipostaza politică a metaforei organologice este însă cu mult mai veche decît epoca pe care o avem aici în vedere[59]. Originea ei – ca mai tuturor fundamentelor gîndirii medievale – se cuvine căutată în lumea greacă de la finele secolului al V-lea î. Hr., într-o literatură, al cărei numitor comun – ideea *armoniei* („homonoia") – se întîlneşte deopotrivă în scrierile sofiştilor (Gorgias, Antiphon), ale istoricilor (Thukydides) şi în unele fragmente din Democrit. Concepută drept unic antidot de natură a pune capăt discordiilor profunde care măcinau *polis*-urile greceşti, restabilind înţelegerea dintre ele, armonia – care apare la autorii menţionaţi corelată cu un cadru limitat şi foarte specific (familie, oraş) – este, cu începere din veacul următor (al IV-lea î. Hr.) şi de la Isokrates înainte, lărgită la ansamblul lumii greceşti, în contextul ameninţării persane comune. Nu întîmplător, după aceea, atingerea şi apărarea stăruitoare a acestui deziderat au tins să devină într-o măsură din ce în ce mai mare sarcinele primordiale ale omului de stat. Totuşi în acest stadiu, analogia făţişă dintre „armonie" şi corpul uman nu este încă prezentă. Singurele forme de expresie ale acestei apropieri sînt reprezentările şi noţiunile din domeniul medical („boala", „congestia", „febra" etc.), utilizate pentru a descrie simptomele patologice ale vieţii politice (ca, bunăoară, „agitaţia"). „Maladiile" vieţii comunitare ajung astfel intim legate de maladiile corpului printr-o sinonimie care va supravieţui pînă tîrziu, spre finele Evului Mediu. Deabia în *Dialogurile* platoniciene („Republica" şi, îndeosebi, „Timaios"), metafora corpului uman va fi pentru întîia dată limpede exprimată în corelaţie cu Statul.

Lui Platon, acesta îi apare cu atît mai desăvîrşit, cu cît imită în structurarea sa articularea corpului uman. În logica unei analogii care pune un semn de egalitate între unitatea

---

[57] *Cf.* Marie-Christine Pouchelle, *op. cit.*, p. 183 *sqq* şi 189 *sqq*.

[58] *Cf.* Jacques Krynen, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII*ème *– XV*ème *siècle*, Paris, Éditions Gallimard, 1996, p. 244. Autorul consideră că, aplicată politicului, metafora corpului avea menirea de a sugera şi diversificarea activităţilor socio-profesionale, specifică secolelor XII-XIII, fenomen care nu putea fi integrat modelului social organicist decît pe această cale.

[59] *V.* pentru informaţiile din fragmentele care urmează erudita sinteză a lui Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staatsauffassung im Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1978.

individului şi aceea a statului, discipolul lui Socrates deosebeşte trei nivele ale sufletului, identice în rostul şi poziţia lor celor trei „clase" („stări") constitutive cetăţii sale ideale[60]. În acelaşi timp, pentru a descrie cît mai exact diferitele stări parcurse de evoluţia statului, filosoful nu numai că întrebuinţează, aidoma predecesorilor săi, numeroase noţiuni din domeniul medical, menite a defini semiologia corpului politic. În egală măsură, tocmai prin acest procedeu, el face încă un pas important în direcţia acreditării omologiei dintre rolul profilactic-curativ al medicului şi cel al omului de stat, contribuind astfel la crearea unei imagini – aceea a „regelui-medic" (*princeps/rex medicus rei publicae*) – care va avea parte în Evul Mediu de o popularitate deosebită.

Dacă la Platon metafora politică organicistă este destinată a sublinia, esenţialmente, unitatea ca temei al analogiei dintre stat şi organismul uman, la Aristotel, dimpotrivă, evocarea ei trimite stăruitor la alcătuirea entităţilor astfel corelate. Accentului pe *formă*, Stagiritul îi substituie interesul pentru *structura* celor două „corpuri", autorul „Politicii" evidenţiind metodic complexitatea şi varietatea constitutivă, organizarea ierarhică, interdependenţa şi complementaritatea elementelor care le compun. Altfel spus, dezvoltînd imaginea organologică moştenită de la înaintaşii săi, Aristotel subliniază dimensiunea *funcţională, fiziologică*, a organismului politic şi uman, conceput de el, spre deosebire de Platon, nu doar ca suma părţilor sale componente, ci ca un Întreg dotat cu o coerenţă proprie. Această interpretare reprezenta, în epocă, o noutate capitală. Acolo unde autorul „Republicii" vedea numai o simplă asemănare, la rigoare aleatorie, rivalul său constata o identitate de esenţă. Principiul organic al funcţionării trupului omenesc nu este, pentru Aristotel, altfel decît principiul structurant la statului. Amîndouă sînt, în concepţia sa, riguros identice, corpul politic avînd aceeaşi alcătuire ca orice fiinţă vie. Acesta este, de altfel, şi motivul pentru care întemeietorul Liceului nu se mulţumeşte să uzeze doar de primul termen al comparaţiei, pornind de la corp şi ajungînd la stat. Procedînd şi invers, el răstoarnă, uneori, raportul, folosind exemplul celui din urmă pentru a descrie conexiunile care predomină în cel dintîi.

Semnificativă pentru această nouă perspectivă este distincţia făcută de filosof între organele dominante şi cel subordonate (ierarhizare pe care o regăsim şi la Platon, în forma amintitelor deosebiri stabilite de el între nivelele sufletului, respectiv ale „stărilor" sociale). Întocmai cum, afirmă Aristotel, în cadrul organismului există o ierarhie a organelor ale căror funcţii (superioare şi inferioare) sînt vitale pentru viaţă, la fel şi în stat, există anumite părţi (categoriile profesionale), a căror menire constă în îndeplinirea rosturilor necesare comunităţii. Organizarea lor reflectă aceeaşi ierarhie, unele exercitînd funcţii administrative, altele funcţii economice.

Contribuţia aristotelică la dezvoltarea metaforei politice organiciste este prezentă, într-o ipostază mai complexă, şi în sursele latine, fără, însă, ca acest lucru să îndreptăţească în vreun fel afirmarea unei continuităţi directe, fie „programatică", fie spontană, între ele. Gradul sporit de complexitate la care ne referim este sugerat mai întîi de aso-

[60] *V. infra*, n. 34.

cierea corpului cu mai multe tipuri de comunităţi umane (*civitas*, *rei publica*, *imperium*), inclusiv cu „poporul" şi diversele „stări" sociale, ultima corelaţie fiind evocată ori de cîte ori autorii (precum Cicero, de exemplu) doreau să sublinieze mai bine diferenţierea internă a unei societăţi. Pe de altă parte, în literatura latină, nu numai statul, ca atare, este în repetate rînduri descris în forma unei structuri organice. Aceeaşi metaforă defineşte şi părţile sale constitutive (Senatul, Poporul etc.), caracterizarea lor drept „corpuri" rămînînd pînă astăzi un topos comun al vocabularului politic. În fine, ceea ce mai particularizează amintita sofisticare a metaforei politice în orizontul gîndirii politice romane este şi distincţia – care se va transmite aidoma veacurilor următoare – dintre *corpus* şi *caput*, însoţită, ca un complement indispensabil, de accentuarea statutului preeminent al celui din urmă (detaliu care, potrivit unor observaţii avizate, este întrutotul inedit, neavînd vreun corespondent în tradiţia politică greacă şi elenistică[61]). Întocmai cum trupul nu poate exista fără cap, tot astfel nici statul nu poate fiinţa fără un conducător, indiferent dacă acesta este o persoană sau un organism colectiv. Capul nu are, însă, în corpul uman şi în cel politic, doar o întîietate simbolică. Pentru autorii latini din epoca Republicii şi a Imperiului, importanţa sa este conferită în primul rînd de rolul activ jucat de acest organ în ansamblul din care face parte, căruia îi determină nemijlocit, deopotrivă sănătatea şi boala. Atît timp cît capul este sănătos, şi membrele trupului sînt sănătoase. Boala sau disfuncţionalitatea lui le afectează, de asemenea, pe toate. Pe de altă parte, absenţa capului, ori detaşarea sa de corp atrag primejdia unei dizarmonii generale şi, totodată, a distrugerii întregii comunităţi, pericol generat şi de confruntarea mai multor capete pentru întîietate.

Interpretată dintr-un şi mai accentuat unghi politic, această corespondenţă se adînceşte, uneori, simţitor, asociindu-şi relaţia dintre *raţiune* (ca parte a sufletului, *recte* a capului) şi *lege*, inserată, tot ca la Cicero, într-o reflecţie mai largă, referitoare la actul guvernării şi conduita legislatorului. Aidoma raţiunii, care reglementează şi temperează impulsurile trupului, asigurîndu-i o funcţionare normală, legii (respectiv dreptul) îi revine acelaşi rol capital de conservare a unităţii întregului organism politic. Dacă statul este, în lipsa legii, neputincios, fiind incapabil de a asigura părţilor sale o corectă întrebuinţare, nici corpul nu poate, fără raţiune, să-şi condiţioneze judicios membrele, a căror funcţionalitate depinde în cel mai înalt grad de acest „vehicol" al impulsurilor. Pe de altă parte, menirea normativă („temperantă") a legii şi raţiunii impune capului (conducătorului politic) o cerinţă precisă: aceea de a veghea la sănătatea întregului, guvernînd, cu echitate, spre folosul tuturor. Sinonimia dintre funcţia de conducere şi terapia medicală apare astfel, şi aici, cu toată claritatea, întărind contururile unei imagini care va face, precum am spus, o îndelungată carieră.

Intima corelaţie dintre corpul politic şi cel uman, aşa cum ni se înfăţişează ea în tradiţia romană, nu putea lăsa deoparte aspectul esenţial al evoluţiei lor organice. Şi în această privinţă, se poate constata o identitate perfectă. După modelul organismului uman, statul este şi el învestit cu un parcurs scandat de creştere, înflorire şi decădere, în-

[61] *Apud* Tilman Struve, *op. cit.*, p. 27.

trutotul asemănător vieţii. Singura diferenţă – dar considerabilă – dintre fiinţa umană şi „corpul" politic constă în modul cum se încheie această evoluţie. Dacă cea dintîi moare, perpetuîndu-se doar prin urmaşii săi, statul este, în schimb, capabil de a începe un nou ciclu şi de a-şi adjudeca, aidoma Cosmosului, veşnicia, în măsura în care este orînduit în chip corespunzător. De aceea, dezvoltarea, judecată drept nemăsurată şi imprevizibilă prin efectele ei, a statului roman în epoca imperială a fost de natură a stîrni, nu o dată, printre observatorii timpului, mari temeri în privinţa aptitudinii conducătorilor de a afla soluţiile cele mai indicate pentru a-l face să dureze, ceea ce, pentru unii dintre cercetătorii de astăzi constituie o dovadă convingătoare a faptului că reperul fundamental al analizei politice în perioada imperială a continuat să rămînă structura reprezentată de anticul *civitas* (*polis*)[62].

Ar fi, desigur, o exagerare să se creadă că aceste interpretări greco-romane ale organizării politice cu ajutorul metaforei corporale s-au transmis întocmai Evului Mediu, în forma unei continuităţi liniare. O continuitate a existat, firește, numai că, aidoma întregii tradiţii reflexive antice, ea a fost, cel puţin în faza timpurie a medievalităţii, parţială şi, în mare măsură, imperfectă, distorsiunea temelor preluate datorîndu-se atît filtrului hermeneutic creştin, cît şi intermediarilor înşişi, care au înlesnit această continuitate. De altfel, precum se ştie, în cultură, împrumuturile şi interferenţele se cuvin, întotdeauna, analizate circumstanţiat, regula de urmărit aici fiind aceea a fragmentarului şi prelucrării, nicidecum a integralităţii şi fidelităţii actului de receptare. Două au fost filierele prin care metafora politică organologică s-a transmis Evului Mediu: interpretarea augustiniană a istoriei şi comentariul lui Calcidius (neoplatonician creştin din secolele IV – V d. Hr.) la dialogul „Timaios".

Pentru Augustin[63], dimensiunea corporală a „cetăţii terestre" (*civitas terrena*) – identificată de el cu Imperiul roman – rezultă din însăşi structura ei compozită: părţile care o compun (în speţă teritoriile dependente de Roma) sînt organic legate unele de altele, relaţie ce conferă „armonie" întregului, asigurînd unitatea statului roman. Armonia nu constituie, aşa cum o vede autorul „Confesiunilor", rezultatul unei anumite politici sau, în orice caz, nu numai atît. Ea este, de fapt, o *ordine naturală* proprie tuturor fiinţelor, orice dezbinare a „organelor" componente fiind o sfidare a acestei legi. În acelaşi timp, ea reprezintă nivelul cel mai înalt atins de „expresiile armonice" situate pe treptele intermediare (de exemplu, familia), a căror concordie constituie un model pentru coerenţa statului.

Natura organică a „cetăţii terestre" reiese şi din supunerea ei faţă de legea evoluţiei şi a schimbării, potrivit ciclurilor naturale ale creşterii, înfloririi şi decăderii. Ea are, aşadar, un început şi un sfîrşit, chiar dacă acesta din urmă nu poate fi nici calculat şi nici anticipat de către oameni (ci numai de Dumnezeu).

Spre deosebire de ea, „cetatea lui Dumnezeu" (*civitas dei*) este eternă, părţile sale constitutive – de asemenea organic corelate – conservîndu-şi interdependenţa şi după

[62] *Ibidem*, p. 31-33.
[63] *Ibid.*, p. 47 *sqq*.

moarte. Pe urmele Apostolului Pavel, Augustin se referă şi el la complementul divin al „cetăţii terestre" ca la un *membrum/corpus Christi* sau *ecclesia*, care îl are drept „cap" (*caput*) pe Hristos însuşi, factor generator al întregului trup şi al funcţiilor sale organice[64].

Dacă utilizarea augustiniană a metaforei corporale nu aduce, în esenţă, nici o schimbare semnificativă interpretărilor greco-romane şi pauliniene pe care se întemeiază, nu acelaşi lucru se poate spune despre comentariul lui Calcidius[65]. Cea dintîi modificare a metaforei, care transpare aici, îi priveşte însăşi structura. În timp ce la Platon şi Aristotel, relaţia care o evidenţiază era una binară, între *corpul uman* şi *corpul statului*, la amintitul autor ea devine ternară, între om, Stat şi Cosmos, toate cele trei entităţi avînd o structură organică şi ierarhică nu numai absolut identică, ci şi reciproc reflectată: o instanţă dominantă (Dumnezeu în Cosmos, capul în organismul uman, Senatul în cadrul statului), una intermediară (îngerii, inima, războinicii), cu rolul de a transmite directivele „vîrfului", alta inferioară, a cărei funcţie este de a urma întocmai prescripţiile superioare. Ei îi corespund, pe rînd, fiinţa umană în Cosmos, organele subalterne în fiinţa umană şi meşteşugarii în „corpul politic" (poziţie care, în treacăt fie spus, pune cum nu se poate mai grăitor în lumină mediocra valorizare a muncii în Antichitatea tîrzie). Premisa transparentă a acestei imagini tripartite este că trupul uman (microcosmosul) reprezintă oglinda fidelă a Universului (macrocosmosului) – corelaţie absentă în opera platoniciană, dar apărută ulterior, în mediile culturale elenistice – şi, pe de altă parte, un model pentru construcţia statului (aceasta din urmă reflectîndu-se şi în structurarea sufletului, definită, în virtutea aceleiaşi corespodenţe a nivelelor, prin *raţiune* – localizată în cap –, *curaj* – situat în inimă – şi *poftele* necuviincioase, corespunzătoare celei mai de jos trepte). În al doilea rînd, se cuvine să remarcăm aici însemnătatea acordată de autor *inimii*, a cărei centralitate este pentru prima dată menţionată în legătură cu o structură cosmică şi politică organică, chiar dacă funcţia directoare este, în continuare, atribuită capului. Acest amănunt va reapare, în Evul Mediu, de la un anumit moment înainte, cu toată vigoarea, producînd, după cum vom vedea, o adevărată mutaţie în metafora politică organologică. În fine, în ceea ce priveşte noutatea interpretării calcidiene mai este cazul să notăm şi faptul că, în comparaţie cu reprezentările organologice mai timpurii, care accentuau, cum am constatat, armonia părţilor componente, comentariul la care ne referim, dezvoltînd interpretarea aristotelică, reliefează cu precădere aspectul *ierarhic* al aranjării organelor faţă de cap, în conformitate atît cu logica mai sus amintitei omologii ternare, cît şi cu „desfăşurarea" verticală a perspectivei pe care ea o introduce. Paralelismul dintre diversele „stări" ale statului, organele corpului omenesc şi dispunerea entităţilor celeste va deveni o structură fundamentală a discursului teologico-politic medieval, constituind şi

[64] Este interesant de observat că această precizare anatomică în relaţie cu „cetatea" divină" nu se oglindeşte şi la nivelul „cetăţii terestre": referirile lui Augustin la „capul" dominant al acesteia sînt, practic, inexistente.

[65] *Cf.* Tilman Struve, *op. cit.*, p. 67-79.

un important punct de legătură cu teoriile referitoare la „ordinele" constitutive ale societăţii creştine.

Civilizaţia medievală nu-şi va însuşi, la început, toate aceste interpretări. În perioada ei timpurie, viziunea dominantă nu va fi aceea a unui corp politic autonom, ci, potrivit exegezei augustiniene, imbricat în structura mai cuprinzătoare a Bisericii, interpretată, după tradiţia pauliniană, ca „trup al lui Hristos" sau comunitate a tuturor credincioşilor. Va trebui să aşteptăm evenimentele celui de-al XI-lea veac, pentru a constata apariţia celor dintîi utilizări ale metaforei ecleziologice în relaţie cu o alcătuire politică aflată într-un proces din ce în ce mai rapid de individualizare.

Unul din cele mai timpurii exemple în acest sens datează din perioada Ceartei pentru Învestitură, autorul ei – un anonim partizan al Imperiului – pretinzînd că entitatea pe care o reprezenta forma *unum corpus reipublicae*. La mijlocul secolului al XIII-lea, la Vincent de Beauvais, formularea apare sensibil schimbată (*corpus reipublicae mysticum*), într-un sens care denotă clar transferul din domeniul ecleziastic[66]. În perioada următoare, aidoma omonimului său, „corpul mistic" al statului a dobîndit şi o conotaţie juridică (de „persoană fictivă"), expresia iniţială (*corpus mysticum*) începînd a fi folosită alternativ cu termeni precum *corpus fictum*, *corpus imaginatum*, *corpus representatum* etc., toţi cu un evident caracter legal. Acest transfer din plan religios în plan juridic al metaforei organiciste a avut un efect covîrşitor. Conjugîndu-se şi cu aristotelismul, care a asociat lui *corpus mysticum* înţelesul unui „corp politic" sau „corp moral şi politic", învestit cu o finalitate pur naturală, „vizibilă", doctrina „regatului ca un corp" şi-a pierdut dimensiunea *corporală*, reconstituindu-se în ipostaza *corporativă* a unei *universitas*, al cărei atribut mistic, restrîns acum la un nivel strict terestru, continua, desigur, să denote specificul transcendent al guvernării, dar al uneia care nu se mai înrădăcina într-un „dincolo" inaccesibil, ci în natura transpersonală şi atemporală (deci perpetuă), a Statului terestru. Schiţată încă din secolul al XIII-lea, această schimbare de sens s-a confirmat două veacuri mai tîrziu, prefigurînd gîndirea politică modernă[67].

În ipostaza ei „scripturară", imaginea „regatului ca un corp" se regăseşte într-o formă aproape clasică de expresie în faimosul tratat *Polycraticus*[68] al nu mai puţin celebrului

---

[66] *Cf. Speculum doctrinale*, *apud* Ernst H. Kantorowicz, *op. cit.*, p. 208, n. 43. Aceeaşi expresie se întîlneşte şi la franciscanul Gilbert din Tournai, contemporan cu Vincent şi autor al unui tratat intitulat *Eruditio regnum et principum*. Interesant este, însă, faptul că, în timp ce franciscanul se referă la „stat" ca la un corp mistic *în cadrul* corpului mistic al Bisericii (înţeleasă ca o comunitate a tuturor credincioşilor), Vincent din Beauvais vorbeşte despre acelaşi lucru ca despre un corp mistic *în sine* (*ibidem*, p. 208).

[67] Pentru întreaga demonstraţie, *ibid.*, p. 302-312. De asemenea, *v.* studiul lui Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*. Traducere şi postfaţă de Vasile Tonoiu, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1995 – o excelentă şi convingătoare analiză a genezei modernităţii, interpretată ca un proces de prelucrare şi reciclare a materialelor teologice

[68] Titlul complet al scrierii (terminată în 1159 şi numărînd, după unele estimări, aproximativ 250.000 de cuvinte) este *Polycraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* („Poly-

John din Salisbury (Joannes Saresberiensis) (cca. 1119-1180). Educat în atmosfera intelectuală a Universităţii din Paris şi a şcolii din Chartres (unde se pare că a studiat cîndva, între anii 1132 şi 1140), prezent, după aceea, în anturajul arhiepiscopului Theobald de Canterbury şi în imediata apropiere a lui Thomas Becket (al cărui secretar a fost şi căruia i-a rămas fidel pînă la moarte[69]), John din Salisbury scrie – faptul e cît se poate de semnificativ – în perioada dominată de „renaşterea" culturală a celui de-al XII-lea veac şi marcată de apogeul regalităţii angevine, cînd disputa dintre Becket şi regele său nu întunecase încă orizontul vieţii politice insulare, iar fidelitatea autorului faţă de ambele tipuri de autoritate instituită – laică şi religioasă – nu ajunsese încă a-l pune în dilematica situaţie de a alege persoana căreia să-i dedice serviciile. Aşa se explică de ce opera sa divulgă un spectru larg de lecturi şi influenţe, ideile dobîndite pe parcursul formaţiei sale cărturăreşti şi inspirate de raporturile politice la vîrf din monarhia engleză (în proximitatea cărora s-a situat şi la evoluţia cărora a fost martor), conjugîndu-se în cadrul ei, sistematic, cu sugestii extrase din operele lui Vergilius, Suetonius, Plutarh sau Plinius, fără a mai vorbi de Terenţiu şi Petronius, ale căror scrieri, de asemenea, i-au oferit canonicului englez numeroase modele[70]. În plus, autorul probează ample cunoştinţe de istorie greacă şi romană, o judecată politică realistă şi o perspicacitate deosebită în cîntărirea oamenilor şi a lucrurilor, ceea ce face din cărţile sale (pe lîngă scrierea deja menţionată, John din Salisbury este şi autorul unui *Metalogicon*) documente cu atît mai preţioase, sporindu-le considerabil interesul[71].

---

craticus sau despre fleacurile curtenilor şi urmele filosofilor"; *cf. Patrologia Latina*, vol. 199 [col. 0379 – 0822D]; Joseph Canning, *op. cit.*, p. 110-111). Ea a fost considerată drept *"prima operă completă de teorie politică scrisă în Evul Mediu"* (Michael Camille, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 68).

[69] Secretar al lui Becket, John din Salisbury şi-a însoţit protectorul pe continent, în timpul exilului acestuia, unde se pare că a şi rămas după 1176, de vreme ce, în acelaşi an, el devine episcop de Chartres, funcţie pe care o va păstra, după toate aparenţele, pînă la stingerea sa din viaţă, patru ani mai tîrziu (Pentru biografia personajului şi ambianţa culturală din epoca sa, *v. inter alia* Christopher Brooke, *John of Salisbury and his world* şi Pierre Riché, *Jean de Salisbury et le monde scolaire du XIIè siècle*, ambele în vol. *The world of John of Salisbury*. Edited by Michael Wilks, Basil and Blackwell, Oxford, 1984, p. 1-20, respectiv 39-62; *cf.*, de asemenea, John Bowle, *op. cit*, p. 184 şi Joseph Canning, *op. cit.*, p. 111. Nu toţi autorii sînt de acord cu prezenţa autorului, ca student, la Chartres.).

[70] Autorul îi citează pe clasici mai mult de 1000 de ori, mai des decît Biblia şi pe Părinţi. Cititorii scrierii au fost atît de impresionaţi de amplele cunoştinţe ale autorului, încît unii – ca, bunăoară, Vitalis de Furno, la începutul secolului al XIV-lea – au crezut chiar că *Polycraticus* fusese scris în Antichitate (*cf.* J. H. Burns, *op. cit.*, p. 309).

[71] De altfel, *Polycraticus* nu este doar un simplu tratat general despre guvernare şi organizarea puterii în cadrul regatului englez. El ne oferă, de asemenea (poate chiar în primul rînd) preţioase informaţii şi despre moravurile epocii, obiceiurile nobilimii engleze, credinţele sociale dominante (în astrologie, profeţii, vise etc.) şi practicile menite a le da relief, despre justiţie şi administrarea ei, despre "fiziologia" carieriştilor, a ambiţioşilor şi ipocriţilor, precum şi despre o serie întreagă de alte elemente, care conferă cărţii valoarea unei autentice mărturii (John Bowle, *op. cit.*, p. 185, n. 1). După cum s-a observat, scrierea – compusă, de fapt, din mai multe părţi, redactate separat, în

Potrivit autorului englez, *„Statul este, după cum îi place lui Plutarh*[72] [să arate], *acel corp care este însufleţit prin dar divin, şi* [care] *acţionează din imboldul celei mai înalte echităţi şi este guvernat de cumpătarea raţiunii. Acele* [lucruri] *care într-adevăr instituie şi inspiră în noi cultivarea credinţei şi ne transmit cultul lui Dumnezeu (ca să nu spunem al zeilor, după Plutarh), deţin locul sufletului în corpul Statului. Într-adevăr, cei ce veghează la cultul religiei s-ar cuveni priviţi şi veneraţi ca sufletul corpului. Cine oare se îndoieşte* [că] *slujitorii sfinţeniei lui Dumnezeu sînt delegaţii lui? Aşadar, după cum sufletul are întîietate* [asupra] *întregului corp: tot aşa aceia pe care acela* [Plutarh – n. ns., Al-F. P.] *îi numeşte prefecţii pietăţii comandă întregului corp...".*

„Principele, într-adevăr, deţine locul capului în Stat, [fiind] *supus numai lui Dumnezeu şi celor care acţionează în locul lui pe pămînt, deoarece şi în corpul omenesc capul este animat şi guvernat de suflet. Locul inimii îl deţine senatul, de la care încep lucrările bune şi rele. Îndatoririle ochilor, urechilor şi limbii şi le atribuie judecătorii şi guverna-*

---

perioade diferite şi puse cap la cap în 1159 – pare preocupată mai puţin de particularităţile şi modalităţile obiective de funcţionare a puterii şi instituţiilor acesteia, cît de conduita şi moravurile oamenilor de curte. Prin aceasta, *Polycraticus* aparţine în mod evident textelor de tip *specula*, destinate principilor şi slujitorilor lor, avînd ca scop îndreptarea anumitor neajunsuri morale prin învăţăminte filosofice şi exemple de comportare corectă. Pe de altă parte, ea probează şi o puternică înrîurire directă a dreptului roman, căruia episcopul de Chartres îi atribuia calitatea de a fi, după cum a observat Walter Ullmann, instrumentul cel mai în măsură de a apăra în mod plauzibil şi persuasiv forma monarhică de guvernare (*apud* J. H. Burns, *op. cit.*, p. 199, 310-311).

[72] John din Salisbury însuşi şi-a prezentat aserţiunile (şi îndeosebi pe cele din Cartea a V-a şi a VI-a a tratatului său) ca întemeindu-se pe o presupusă scriere a lui Plutarh, *Institutio Traiani*, despre care specialiştii contemporani au discutat îndelung dacă este o operă originală a istoricului grec, un text apocrif produs la finele Antichităţii sau o pură invenţie a clericului englez însuşi (care, spre a fi mai convingător cu atribuirea postulată, pare a fi inserat deliberat în text o serie de termeni anacronici – „senat", „chestori" – incompatibili cu realităţile instituţionale şi politice ale Evului Mediu). Opinia generală este că ar fi vorba aici, în cel mai bun caz, de o ficţiune (scrierea în cauză nemaifiind menţionată în altă parte), elaborată de autor cu scopul de a conferi ideilor sale o mai mare greutate. Cît priveşte, însă, influenţele ciceroniene, vergiliene sau platoniciene (ultimele ajunse, probabil, la John din Salisbury pe filiera comentariului lui Guillaume din Conches (cca. 1080-1154) la *Timaios* (*Glosae super Platonem*), acelaşi autor fiind şi interpretul unei glose a lui Macrobius la *Somnium Scipionis* (*Glosae super Macrobius*), de asemenea cunoscută călugărului englez), acestea sînt cît se poate de reale. De altfel, corespondenţele stabilite de autorul lui *Polycraticus* între membrele corpului uman şi cele ale corpului politic (*v. infra*) sînt frapant de asemănătoare cu cele prezente în glosele platoniciene ale lui Guillaume din Conches, singura lor deosebire constînd în identificarea, de către ultimul, a unui al patrulea grup, format din ţărani, păstori şi vînători, asemănaţi „picioarelor" statului şi creditaţi cu o funcţie nutritivă (detaliu care marchează, indiscutabil, un pas important în direcţia reabilitării unor profesiuni iniţial conotate negativ şi, în general, a revalorizării muncii; *v.* mai pe larg *supra*, cap. 4). Tilman Struve vede aici o dovadă convingătoare că John din Salisbury a fost puternic influenţat în redactarea *Polycraticului*, de profesorul său din Chartres (*cf. op. cit.*, p. 126. De asemenea, Joseph Canning, *op. cit.*, p. 112 şi Jacques Le Goff, *Head or Heart?....., loc. cit.*, p. 17-18, care este şi el de părere că fragmentul prezentat de John din Salisbury drept un text antic original este, de fapt, o pastişă a autorului însuşi).

torii provinciilor. Funcționarii și soldații corespund mîinilor. Cei care întotdeauna îl sprijină pe principe sînt asemănați coastelor. Pe chestori și grefieri, nu îi numesc pe aceia, zic, care păzesc temnițele, ci [pe] *administratorii lucrurilor private* [Plutarh îi] *raportează* [la] *imaginea stomacului și intestinelor. Dacă acestea adună* [bogăție] *cu mare lăcomie, și păstrează cu încăpățînare cele adunate, generează boli nenumărate și incurabile, astfel încît, prin stricăciunea lor ruina întregului corp devine o amenințare. Picioarelor care, într-adevăr, fără încetare se sprijină pe pămînt, le corespund țăranii, cărora grija capului cu atît mai mult* [le] *este necesară, cu cît* [ei] *descoperă mai multe piedici în timp ce păşesc pe pămînt în ascultarea corpului și acestora, care înalță, mențin și mișcă înainte povara întregului corp, se cuvine mai cu dreptate, sufragiul apărătorilor"*[73]. Sănătatea comunității – scrie autorul – va fi puternică și înfloritoare atunci și

[73] Iată integral fragmentul în limba latină: *„Est autem Respublica, sicut Plutarcho placet, corpus quoddam, quod divini muneris beneficio animatur, et summae aequitatis agitur nutu, et regitur quodam moderamine rationis. Ea vero quae cultum religionis in nobis instituunt, et informant, et Dei (ne secundum Plutarchum deorum dicam) caeremonias tradunt, vicem animae in corpore Reipublicae obtinent. Illos vero, qui religionis cultui praesunt, quasi animam corporis suspicere et venerari oportet. Quis enim sanctitatis ministros Dei ipsius vicarios esse ambigit? Porro sicut anima totius habet corporis principatum: ita et hi, quos ille religionis praefectos vocat, toti corpori praesunt...".*

„Princeps vero capitis in Republica obtinet locum, uni subjectus Deo, et his qui vices illius agunt in terris, quoniam et in humano corpore, ab anima vegetatur caput et regitur. Cordis locum senatus obtinet, a quo bonorum operum et malorum procedunt initia. Oculorum, aurium, et linguae officia, sibi vindicant judices et praesides provinciarum. Officiales et milites manibus coaptantur. Qui semper assistunt principi, lateribus assimilantur. Quaestores et commentarienses, non illos dico qui carceribus praesunt, sed comites rerum privatarum, ad ventris et intestinorum refert imaginem. Quae si immensa aviditate congesserint et congesta tenacius reservaverint, innumerabiles et incurabiles generant morbos, ut vitio eorum totius corporis ruina immineat. Pedibus vero solo jugiter inhaerentibus, agricolae coaptantur, quibus capitis providentia tanto magis necessaria est, quo plura inveniunt offendicula, dum in obsequio corporis in terra gradiuntur, eisque justius tegumentorum debetur suffragium, qui totius corporis erigunt, sustinent, et promovent molem" (*Patrologia Latina*, vol. 199 [col. 0540B – 0541A]. De asemenea, Keith Sidwell, *Reading Medieval Latin*, Cambridge University Press, 1995, p. 297-298, unde fragmentul este retranscris, cu ușoare modificări, în grafia latinei medievale: *"Est autem res publica, sicut Plutarco placet, corpus quoddam quod diuini muneris beneficio animatur et summae aequitatis agitur nutu et regitur quodam moderamine rationis. Ea uero quae cultum religionis in nobis instituunt et informant et Dei (ne secundum Plutarcum deorum dicam) cerimonias tradunt, uicem animae in corpore rei publicae obtinent. Illos uero qui religionis cultui praesunt, quasi animam corporis suspicere et uenerari oportet. Quis enim sanctitatis ministros Dei ipsius uicarios esse ambigit? Porro, sicut anima totius habet corporis principatum, ita et hii, quos ille religionis praefecto uocat, toti corpori praesunt…".*

„Princeps vero capitis in res publica optinet locum uni subiectus Deo et his qui uices illius agunt in terris, quoniam et in corpore humano ab anima uegetatur caput et regitur. Cordis locum senatus optinet, a quo bonorum operum et malorum procedunt initia. Oculorum, aurium et linguae officia sibi uendicant iudices et praesides provinciarum. Officiales et milites manibus coaptantur. Qui semper adsistunt principi, lateribus assimilantur. Quaestores et commentarien-

numai atunci cînd membrele superioare le vor proteja pe cele inferioare, iar cele inferioare vor răspunde cu credinţă şi pe deplin în aceeaşi măsură cererilor drepte ale celor superioare. Încarnînd „puterea publică" (*res publica*), principele depinde de puterea tuturor şi pentru ca puterea sa proprie să nu slăbească, el trebuie să păstreze sănătatea tuturor membrelor. John din Salisbury mai adaugă faptul că întreaga comunitate este susţinută de Legi, al căror braţ îi poate urmări, la nevoie, deopotrivă pe duşmani şi cetăţeni.

Mai multe lucruri transpar din acest extraordinar de interesant text. Primul îl reprezintă, desigur, chiar mutaţia produsă la nivelul însuşi al referentului corporal. Deşi autorul este un cleric, iar protectorul său – căruia, de altfel, îi dedică şi cartea – un înalt ierarh, nu Biserica, în ansamblu, este corpul despre care vorbeşte aici John din Salisbury, ci *statul monarhic*. Nu Hristos sau vicarul său joacă rolul capului, ci *principele temporal*. Membrii clerului – *„prefecţii pietăţii"* – îşi păstrează, desigur, întîietatea, scoasă şi mai bine în evidenţă prin asemănarea lor cu sufletul, care guvernează întregul corp. Statul despre a cărui funcţionare teoretizează episcopul de Chartres nu ajunsese încă, în a doua jumătate a secolului al XII-lea, a fi conceput ca autonom. Cu toate acestea, preeminenţa sa discursivă nu apare aici mai puţin limpede, ceea ce legitimează concluzia că *Polycraticus* poate fi fără greş considerat drept cea dintîi expunere sistematică a ideologiei laice a puterii şi a organizării sociale, într-o formă care anticipează, dar fără a le prefigura, analizele din veacul al XIV-lea[74]. Dacă mai era nevoie de vreo dovadă spre a ne

---

ses (non illos dico qui carceribus praesunt, sed comites rerum priuatarum) ad uentris et intestinorum refert imaginem. Quae, si immensa auiditate congesserint et congesta tenacius reseruauerint, innumerabiles et incurabiles generant morbos, ut uitio eorum totius corporis ruina immineat. Pedibus uero solo iugiter inherentibus agricolae coaptantur, quibus capitis prouidentia tanto magis necessaria est, quo plura inueniunt offendicula, dum in obsequio corporis in terra gradiuntur, eisque iustius tegumentorum debetur suffragium, qui totius corporis erigunt, sustinent et promouent molem.". Acelaşi pasaj în limba latină se află şi la Joseph Canning, *op. cit.*, p. 111-112 şi n. 87; John Bowle, *op. cit.*, p. 186-187; Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 191-192. Cea mai bună ediţie integrală a scrierii pe care o discutăm, îi aparţine lui Clemes C. I. Webb: *Ioannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*. Recognovit et prolegomenis, apparatu critico, commentario, indicibus intruxit Clemens C.I. Webb, A. M., Tom I – II, Oxonii, 1909. Unveränderter Nachdruck, Frankfurt am Main, 1965. Cele mai ilustrative pasaje în limba latină sînt de găsit şi la Tilman Struve, *op. cit.*, p. 123-148, în note. De asemenea, *v. The Portable Medieval Reader*, edited, and with an introduction, by James Bruce Ross and Mary Martin McLaughlin, New York, The Viking Press, 1972, p. 47-49, 129-130, cu fragmente din versiunea engleză a textului, provenind din ediţia demnă de încredere – şi cea mai des citată – a lui John Dickinson (*The Statesman's Book of John of Salisbury*. Being the Fourth, Fifth, and Sixth Books, and Selections from the Seventh amnd Eighth books of the *Policraticus*. Translated into English with an Introduction by John Dickinson, A. M., Ph. D, Alfred A. Knopf, New York, 1927. Mulţumin d-relor Diana Terchea şi Camelia Sărbuşcă, pentru verificarea tuturor traducerilor din limba latină prezente în acest volum, precum şi d-nei Doina Doroftei pentru sugestii utile în aceeaşi privinţă).

[74] Constatarea este confirmată şi de faptul că, deşi subliniază primatul clerului în corpul politic, John din Salisbury nu întrebuinţează analogia pe care se întemeiază acest primat (clerul = sufletul) în sensul ei gregorian, clasic, cu scopul de a demonstra preeminenţa *absolută* a Bisericii

convinge de faptul că expresiile desacralizate ale politicului şi socialului, devenite curente mai tîrziu, au apărut şi s-au dezvoltat nu în afara şi în opoziţie cu religiosul, ci ca urmare a unei reflecţii sistematice asupra datelor lui, aceasta este, cu siguranţă, printre cele mai revelatoare. Consideraţiile lui John din Salisbury despre rolul principelui şi atribuţiile sale şi-au asociat în secolele următoare ipostaze pe care autorul lor era departe de a le bănui.

A doua noutate pe care o acreditează textul învăţatului cleric constă în descoperirea potrivit căreia funcţionarea mecanismului social şi politic depinde de un organ motor, el însuşi complex, care este *curtea*[75]. Înţelegem mai exact, de aici, sensul întregii sale lucrări: ea nu este o simplă evocare, o descriere de circumstanţă a unui model ideologic, oarecum de tipul celei adalbéroniene. După cum, de altfel, s-a şi observat[76], ea este, în realitate, o „oglindă a curţii" (*speculum curiae*) înţeleasă ca sistem multiplicat – „policratic" – al puterii, al cărei exerciţiu eficient implică nu numai aptitudinile principelui – „capul" suveran –, ci şi priceperea şi devotamentul tuturor agenţilor săi „corporali". Proasta funcţionare a sistemului trebuie, desigur, pusă în primul rînd pe seama organului tutelar. Dar, ea poate veni şi de la membre, ceea ce-l obligă pe principe să vegheze atent la sănătatea lor. Deşi, prin afinităţi şi interese John din Salisbury pare a fi fost mai curînd un „gregorian" şi, ca atare, un apărător convins – dar nu fanatic – al drepturilor supremaţiste ale clerului (altfel, solidaritatea sa indefectibilă cu Becket nici nu ar putea fi explicată), prin tipul de reflecţie pe care-l transmite prin *Polycraticus*, el inaugurează, cum am văzut şi mai sus, un nou mod de interpretare a raporturilor de putere la nivelul temporalului, evaluate din unghiul unei însemnătăţi sporite, care îl situează fără greş în avangarda gîndirii politice a epocii.

Acest unghi inedit din care concepe John din Salisbury relaţiile politice provine, negreşit, dintr-o nouă perspectivă asupra metaforei corporale însăşi, iar contribuţia autorului la dezvoltarea ei reprezintă, fără tăgadă, aspectul cel mai important al textului pe care

---

asupra Statului. Nuanţa pe care el i-o asociază, aceea referitoare la autoritatea supremă a lui Dumnezeu, care inspiră şi pune în mişcare şi sufletul (deci şi pe membrii clerului), relativizează simţitor această supremaţie (*v.* în acest sens Tilman Struve, *op. cit.*, p. 125, 139-140; idem, *The importance of the organism in the political theory of John of Salisbury* in *The world of John of Salisbury...*, p. 314 *sqq.* O opinie uşor diferită este formulată de Michel Senellart, potrivit căruia, deşi John din Salisbury este *„primul autor care, încă din secolul al XII-lea, a comparat Statul cu un organism viu"* ideile sale rămîn totuşi strîns legate de teologie, în pofida încrederii manifestată de el în raţionalitatea lumii. În acest sens, *Polycraticus* îi apare autorului francez mai curînd ca un *„text reacţionar"*, rod al unui original efort *„de a adapta o gîndire hierocratică, concepută în funcţie de iminenţa sfîrşitului lumii, la structurile unei temporalităţi tot mai deschise"*, decît ca o sfidare a modului tradiţional de gîndire; *cf. Artele guvernării. De la conceptul de „regimen" medieval la cel de guvernare*. Traducere din limba franceză de Sanda Oprescu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1998, p. 130. Acelaşi punct de vedere, mai succint expus, şi la Charles Petit-Dutaillis, *La monarchie féodale en France et en Angleterre, X^e – XIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1933, p. 130-134).

[75] *Cf.* Georges Duby, *Cele trei ordine...*, p. 366 *sqq.*

[76] *Ibidem*, p. 367.

îl subscrie. Cantitativă, mai întîi, această contribuţie constă într-o extrem de amănunţită repertoriere a corespondenţelor dintre părţile corpului şi componentele statului monarhic, fără vreo asemănare, prin amploare, cu ceea ce făcuseră, în aceeaşi privinţă, predecesorii săi. Din acest unghi, *Polycraticus* reprezintă un indiciu perfect al procesului de hipertrofiere progresivă a structurilor şi funcţiilor politice, caracteristic monarhiilor feudale din secolele XII – XIII, atît în Anglia, cît şi pe continent. Dar, textul lui John din Salisbury nu evocă numai o viziune anatomică a celor două „corpuri". El oglindeşte, în egală măsură – mai corect spus ar fi în primul rînd – şi o concepţie fiziologică despre organism, preocupată de a scoate la iveală modul de funcţionare a statului, prin analogie cu trupul uman. Potrivit unor cercetări relativ recente[77], tocmai aici se cuvine căutat sensul major al lui *Polycraticus*. John din Salisbury nu se mulţumeşte doar să pună în paralel organele statului cu cele ale corpului. Mai mult decît suma părţilor sale componente, comunitatea politică îi apare canonicului din Chartres drept rezultanta interdependenţei şi a reciprocităţii *funcţiilor* dintre organe, fiecare jucînd un rol vital pentru bunăstarea şi armonia întregului corp. Principiul subordonării ierarhice a organelor rămîne, fireşte, unul constitutiv, nefiind anulat sau diminuat de recunoaşterea egalei lor îndreptăţiri funcţionale. Spre deosebire, însă, de modelele clasice de la care se revendică autorul, la John din Salisbury acest principiu apare ca fiind secundar în raport cu scopul suprem al funcţionării întregii „maşinării" organice, care este „binele colectiv" al tuturor părţilor componente. Tocmai prin aceasta, marchează *Polycraticus*, schimbarea radicală în reflecţia teologico-politică medievală, pe care am constatat-o mai sus: pledoaria implicită a textului vizează nu atît precedenţa folosului comun faţă de interesele private (recunoscută şi de autorii mai vechi), cît, mai ales, acreditarea imaginii unui stat conceput ca o entitate ale cărei ţeluri sînt coextensive cu binele social cel mai înalt. Aşa se şi explică de ce autorul nu discută doar despre calităţile conducătorului (regelui) potrivit modelului tradiţional, oferit de „oglinzile principilor". Pe lîngă virtuţile „capului", ceea ce îl preocupă pe John din Salisbury sînt – precum am văzut – şi calităţile morale şi comportamentul social al „curtenilor", considerate la fel de importante pentru o bună guvernare.

În fine, se mai cuvine să observăm că felul în care canonicul englez concepe organizarea ansamblului social şi, îndeosebi, repartiţia principalelor funcţii în cadrul statului (între „principe", adică regele şi ipoteticul „senat") confirmă importanţa deţinută de binomul „cap-inimă" în imaginarul politic medieval. În acelaşi timp, conotaţiile evident peiorative ataşate de autor stomacului şi intestinelor (a căror constipaţie este considerată semnul unuia din păcatele capitale – avariţia – şi, implicit, indiciul lipsei de generozitate, care constituia o valoare fundamentală, deopotrivă socială şi religioasă) subliniază, o dată mai mult, distanţa considerabilă adoptată de medievalitate faţă de sistemul antic de

[77] *Cf.* Cary J. Nederman, *The Physiological Significance of the Organic Metaphor in John of Salisbury's „Policraticus"*, „History of Political Thought", vol. VIII, N° 2, Summer 1987, p. 211-223. De asemenea, Tilman Struve, *op. cit*, p. 129, unde evidenţierea aceleiaşi particularităţi a textului (cartea lui Struve a fost publicată, reamintim, în 1978) contrazice pretenţia la paternitate asumată în această privinţă de Nederman.

interpretare, care rezervase organelor interne (în special ficatului), în concepţia despre ierarhia internă a corpului, principala semnificaţie[78]. Demn de semnalat este însă şi faptul că viziunea lui John din Salisbury despre structura societăţii nu era deloc diferită de modul în care vedea medicina antică alcătuirea trupului omenesc. Mai mult, chiar, există între ele o concordanţă aproape perfectă, care merită a fi relevată. Potrivit lui Oribasus, Soranos şi Galienus, de pildă, toate organele interne ale fiinţei umane se caracterizau printr-o solidaritate funcţională extrem de strînsă, comunicînd direct sau indirect între ele şi constituind, laolaltă, un sistem circulator deosebit de complex, care asigura menţinerea *pneumei* („suflul vital") şi, implicit, supravieţuirea. Dacă în corpul social regele avea întîietatea şi, totodată, răspunderea cea mai înaltă, în corpul închipuit de medici creierul deţinea aceeaşi poziţie, funcţia sa fiind de a transforma „suflul vital" interior, răspîndit în trup prin acţiunea lichidelor organismlui (sîngele, sperma), într-un soi de „pneuma psihică", considerată la fel de importantă pentru echilibrul biologic ca şi aceea organică. Analogiile de acest fel, ale scrierii lui John din Salisbury cu viziuni mai vechi, de sorginte antică, sînt nenumărate, trădînd o dată în plus sursele din care s-a inspirat, probabil, autorul englez în redactarea operei sale ori, cel puţin, forţa de sugestie a ambianţei culturale din perioada în care a trăit.

După John din Salisbury, în secolul al XII-lea, metafora politică organicistă a fost reluată în epocă şi în veacurile următoare de nenumărate ori, devenind, cu variantele de rigoare, un adevărat laitmotiv al literaturii medievale, fie că este vorba de „oglinzile" principilor (*specula*), de lucrările teologice subscrise de Toma d'Aquino sau – mai tîrziu – de tratatele de specialitate, ca cel – deja menţionat – de chirurgie, redactat de Henri de Mondeville către 1306-1320. În *De institutio novitiorum*, de exemplu, elaborat de Hugues de Saint-Victor în acelaşi secol cu *Polycraticus*, dar înaintea acestuia (autorul a trăit între cca. 1096 şi 1140/1141), tema pe care urma să o evoce autorul englez apare întocmai, cu singura – dar esenţiala – excepţie a inversării termenilor fundamentali ai metaforei: dacă la John din Salisbury enumerarea părţilor corpului omenesc avea să sugereze funcţia esenţială îndeplinită de fiecare componentă socială şi administrativă a regatului, canonicul francez, dimpotrivă, descrie membrele *reale* ale trupului, insistînd asupra „guvernării" (*regere*) pe care raţiunea, aidoma regelui, trebuie să le-o impună tuturor prin mijlocirea disciplinei. Întorcînd pe dos modelul organicist dar static al regatului evocat de contemporanul său englez, Hugues construieşte astfel o imagine *dinamică* a corpului omenesc, definit prin gesturi ordonate de membrele sale. O variantă foarte asemănătoare, dar, de astă dată, a corpului *dereglat* poate fi întîlnită şi la un alt autor din aceeaşi epocă, tot insular, numit Pseudo John din Salisbury, probabil din cauza similitudinii aparte a scrierii sale (intitulată *De membris conspirantibus*) cu *Polycraticus*, de ca-

[78] Potrivit observaţiei lui Jacques Le Goff, repudierea de către creştinism a tuturor formelor de devinaţie păgînă a anihilat complet prestigiul cu care fusese învestit ficatul în practicile augurilor, conferindu-i în schimb un sens apăsat negativ de sălaş al voluptăţii şi concupiscenţei, situat, alături de stomac şi intestine, în zona *inferioară* a corpului, global conotată într-o manieră tot atît de negativă (Jacques Le Goff, *Head or Heart?*....., *loc. cit.*, p. 20).

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

re am vorbit[79]. Urmărind să înfăţişeze efectele devastatoare asupra armoniei regatului pe care le-ar putea avea o eventuală discordie dintre supuşi şi putere sau dintre factorii guvernării şi luînd drept exemplu corpul omenesc, anonimul autor imaginează o situaţie în care tirania stomacului, prin care acesta îşi „asumase" în cadrul organismului depline puteri, este pusă în cauză de limbă. Atacat în acest fel, stomacul ripostează spunînd că poziţia sa mediană (*a medio*) în corpul omenesc îl face cel mai indicat pentru a stabili măsura (*tenere modum*) întregului trup, punîndu-l la adăpost de excese sau de privaţiuni abuzive, care ar genera toate relele. Nu soluţionarea conflictului interesează în cadrul de faţă. Merită, totuşi, încă o dată, observată aici, pe lîngă semnificativa reabilitare a stomacului însoţind aceeaşi metaforă „corporală" (care era, precum se vede, extrem de uzitată), şi similitudinea frapantă a povestirii menţionate cu aceea mai veche, legată de numele lui Menenius Agrippa – semn că autorul la care ne referim nu era, nici el, străin de temele clasice de inspiraţie.

Secolul al XIV-lea marchează, la începutul său şi mai ales în Franţa, o multiplicare destul de însemnată, dar nu fără unele schimbări majore, a imaginilor organiciste ale regatului, simptom cert al evoluţiilor prin care trece în perioada respectivă regalitatea capeţiană şi, totodată, al procesului lent de edificare a statului centralizat. Un tratat anonim din 1302, bunăoară, intitulat *Rex pacificus*[80] (produs în contextul conflictului dintre Filip al IV-lea şi Bonifaciu al VIII-lea, pentru a proba drepturile preeminente ale regelui în raport cu Papalitatea) reia pe larg tradiţionala comparaţie a omului-microcosmos şi imaginea corpului uman ca simbol al organismului social, dar – fapt semnificativ – în cadrul unei extrem de interesante – şi novatoare – analize, în care tradiţionalul raport dintre *cap* şi *inimă* – organe considerate esenţiale pentru buna funcţionare a întregului sistem politic şi social –, deşi continuă să deţină un loc central, apare de astă dată inversat, în favoarea *ultimului* termen[81]. Spre deosebire de *Polycraticus*, care, după cum am văzut, identi-

[79] *Patrologia Latina* include scrierea printre cele ale autorului *Polycraticului* (vol. 199 [col. 1005 – 1008D].

[80] Titlul complet este *Rex pacificus. Questio de potestate papae.*

[81] Însemnătatea simbolică deosebită a *inimii* pe tot parcursul Evului Mediu, dar mai ales cu începere din secolele XIII-XIV a fost, cu certitudine, o consecinţă a redescoperirii aristotelismului, doctrină care atribuie acestui organ funcţia primordială de centru al simţurilor şi sufletului (*cf.* Michael Camille, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 70). Curios de constatat aici este faptul că principalul text al filosofului din Stagira care evocă preeminenţa inimii nu este *Politica*, ci mult mai puţin cunoscutul tratat despre animale, tradus în jurul anului 1220 în limba latină dintr-o versiune arabă de către Michael Scotus, la Toledo (*De animalibus translatio Scoti*, împărţită în 19 cărţi, după cum urmează: *Historia animalium* în 10 cărţi, *De partibus animalium* în 4 cărţi şi *De generatione animalium* în 5 cărţi). Aristotel dezvoltă aici teoria potrivit căreia fiecare fiinţă posedă o sursă formativă a vieţii, de la care pornesc atît dezvoltarea părţilor sale, cît şi impulsul funcţionării lor. Această cauză producătoare de viaţă este sufletul, dar care nu-şi poate exercita înrîurirea asupra corpului decît prin intermediul unui organ, care este *inima*. Din acest motiv, ea apare prima în procesul generativ. Asimilată de gîndirea arabă, interpretarea aristotelică a fost inclusă de Al-Farabi, medic şi filosof mort în 950, în teoria sa despre statul ideal, expusă în două scrieri – „Statul exemplar" şi „Conducerea statului" – care oglindesc întocmai modelul din care s-au inspirat. Premisa

ficase cele două organe cu monarhul, respectiv cu clerul, la autorul din 1302 *capul* societăţii creştine este întruchipat acum nu de rege, ci de Suveranul Pontif, influenţa sa pozitivă asupra întregului corp exercitîndu-se prin intermediul nervilor, închipuiţi a figura, prin reţeaua lor, ierarhia ecleziastică. Rolul lor era de a uni membrele între ele şi pe acestea cu capul, al cărui loc deţinut de Papă ca garant al unităţii credinţei, era imaginat asemenea lui Hristos însuşi în universul spiritual creştin. *Inima*, dimpotrivă, considerată de anonimul autor drept fundament al corpului politic (*fundamentum corpus reipublicae*), îndeplinea funcţia regelui, fiind locul de pornire al venelor care distribuiau părţilor corpului social, prin ordonanţe, legi şi cutume legiuite – *consuetudines legitimae*, toate

---

lui Al-Farabi este că trupul uman este identic celui politic, amîndouă fiind interdependente şi organizate ierarhic în „trepte" diferite, după calitatea şi funcţia pe care o îndeplinesc, dar provenind dintr-un principiu generator unic. Organul central al corpului uman şi, în acelaşi timp, sursa generativă a celorlalte, este inima, centru al percepţiilor senzoriale şi sediul dispoziţiilor sufleteşti. După ea, vin, în ordine, creierul, ficatul şi splina care, împreună cu inima, reprezintă cele patru organe principale. După cum inima le guvernează, tot astfel şi ele stăpînesc asupra celorlalte organe. Conformaţia statului monarhic este analogă corpului uman. Aidoma inimii în organism, peste el guvernează regele, sprijinit de celelalte componente, care îndeplinesc funcţii subalterne, menţinînd astfel coeziunea întregului. Precum inima, regele este, şi el, factorul generator al organelor asupra cărora stăpîneşte, stabilindu-le succesiunea şi asigurîndu-le unitatea. Indiferent de mărimea şi importanţa lor, toate membrele, chiar şi cele mai neînsemnate, au o funcţie necesară Întregului din care fac parte. De aceea, întocmai ca un medic, monarhul trebuie să aibă grijă, fără deosebire, de toate părţile corpului, măsurile sale de guvernare răsfrîngîndu-se asupra tuturor. Dacă această regulă de bază nu este respectată, actul guvernării nu este eficient, iar „maladia" se poate generaliza în corp, ameninţîndu-l cu disoluţia. Deşi Al-Farabi este cel dintîi care, după Aristotel, subliniază însemnătatea inimii ca organ central atît al corpului, cît şi al statului, înrîurirea sa asupra gîndirii medievale (ca, de altfel, a tuturor teoriilor arabe despre stat) a fost, din acest unghi, practic nulă. Abia receptarea tratatului aristotelic despre animale va contribui la schimbarea percepţiei creştine despre ierarhia organelor în corp (*cf.* Tilman Struve, *op. cit.*, p. 152, n. 15; p. 263, 71-86). O menţiune, de asemenea, destul de timpurie, a rolului preeminent al inimii în organismul uman se găseşte şi în tratatul *De animalibus libri XXVI*, scris între 1258 şi 1263 de Albert cel Mare (Albertus Magnus). Autorul consideră că inima are în organismul uman o importanţă asemănătoare cu a Primului Motor imobil în cadrul Universului, fiind, în organismul animal, aidoma unui principe care, din mijlocul regatului, îşi transmite poruncile prin slujbaşii săi (*Cor enim situatur in medio animalis sicut princeps in regno, et sicut princeps sua imperia mittit et mandat ad singulos partes regni per suos ministros, sic cor vitam et virtutem ad singula membra per sua organa mittit*) (*ibidem*, p. 311-312 şi n. 93 pentru citat). Referindu-se şi la geneza hermafroditilor – creaturi frecvent întîlnite în textele medievale de cea mai diversă factură –, eminentul teolog consideră, în spiritul aceleiaşi logici, că sexul lor prevalent (cel care îi face să se comporte fie ca femei, fie ca bărbaţi) este determinat de inimă (*apud* Miri Rubin, *The person in the form: medieval challenges to bodily 'order'* in *Framing medieval bodies...*, p. 102). Rolul dacă nu primordial, în orice caz foarte important al inimii pare a avea, în aceeaşi epocă, şi o confirmare iconografică, în piesele care înfăţişează ritualul încoronării. Miniaturile aşa-numitului *ordo* din Reims (1230/1250) (discutate într-un alt context şi cu un alt scop de Yannick Carré) arată că unele gesturi fundamentale – de adeziune şi autoritate – sînt înfăţişate fie prin mîna aplicată pe piept (primul caz), fie prin mîna situată în dreptul pieptului (al doilea caz) (*cf.* Yannick Carré, *Le baiser sur la bouche au Moyen Âge. Rites, symboles, mentalités, à travers les textes et les images, XI^e – XV^e siècles*, Paris, 1992, p. 282).

substanţele hrănitoare necesare vieţii. Anticipînd cu două decenii interpretarea acreditată de Marsiglio din Padova (Marsilius Patavinus), prin *Defensor Pacis*, tratatul sugera, astfel, nu numai că regele era superior Papei (din moment ce *el* era cel ce asigura circulaţia sîngelui în trup), dar şi că, aidoma relaţiei dintre cele două organe, jurisdicţiile lor erau separate, fiecare posedînd atribuţii distincte şi neinterferabile[82].

Rex pacificus nu este în epocă singurul document de această factură. Doar cu cîţiva ani mai înainte, după unele opinii în jurul anului 1285[83], Gilles din Roma (Aegidius Romanus, 1243/1247 – 1316), un binecunoscut jurist şi apărător al intereselor regalităţii, stabilea o relaţie identică între inimă şi persoana monarhului, în cadrul unui tratat intitulat *De regimine principum*, adresat ca text de educaţie politică viitorului rege, Filip al IV-lea cel Frumos. Preluînd de acum banala analogie dintre organismul uman şi corpul politic, Gilles considera că structura amîndorura este una de tip ierarhic, definită deopotrivă prin interdependenţa şi sprijinul reciproc al membrelor şi, pe de altă parte, prin subordonarea comună faţă de un organ central, inima – izvor al vieţii şi cauza generatoare a funcţiei fiecărui organ. Aidoma ei, regele ocupă poziţia mediană în organismul politic, distribuind funcţiile şi bunurile care se cuvin fiecărui membru. Fidel, însă, şi comparaţiei tradiţionale, autorul asocia persoanei regale şi capul, considerat drept principala sursă a impulsului „activist" al celorlalte organe. Întocmai ca el, regele (*caput regni*) îi apare lui Gilles ca partea cea mai importantă a corpului politic, care, dăruită fiind cu puterile raţiunii şi înţelepciunii, guvernează, fie singur, fie ajutat de consilieri, comunitatea organică a tuturor cetăţenilor, aidoma lui Dumnezeu, în calitate de *caput et princeps universi*.

Aceeaşi dublă analogie („cap" – „inimă"), dar, de astă dată, în raport cu Hristos şi Papa este vizibilă în tratatul *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, scris aproximativ în jurul aceleiaşi date (a doua jumătate sau finele secolului al XIII-lea) de Tolomeo da Lucca (1236 – 1326/1327), apărător al drepturilor pontificale şi discipol al lui Toma d'Aquino (a cărui scriere, *De regimine principum ad regem Cypri*, a şi conti-

[82] Pentru analiza detaliată a textului, *v.* Jacques Le Goff, *Head or Heart?*....., *loc. cit.*, p. 21-22; de asemenea, Tilman Struve, *op. cit.*, p. 257, n. 2. Concepţia unui corp uman cu dublu circuit (al nervilor, emanînd de la cap şi al venelor şi arterelor izvorînd din inimă) oglindeşte fidel cunoştinţele medievale despre fiziologie, aşa cum fuseseră acestea moştenite de la Isidor din Sevilla şi consolidate pe parcursul treptatei promovări simbolice şi metaforice a inimii la rangul de organ vital. Pentru autorul *Etimologiilor*, numele capului (*caput*) se explică prin aceea că toate sentimentele şi nervii (*sensus omnes et nervi*) îşi au tocmai aici originea (*initium capiunt*). Inima (*cor*), derivată din grecescul *kardian* sau din latinul *cura* (= „grijă", „preocupare") este identificată tot de el ca sălaş al bunăvoinţei şi cauză a cunoaşterii (în consens şi cu înţelesurile din Noul Testament, potrivit cărora inima nu este doar locul forţelor vitale, ci şi un simbol al vieţii afective şi al interiorităţii, de obicei într-un sens metaforic). Interpretarea isidoriană consideră că din inimă pornesc două artere: una pe partea stîngă, intens irigată şi a doua pe dreapta, posedînd mai mult spirit (*spiritus*). De aceea, consideră învăţatul sevillan noi luăm pulsul întotdeauna pe partea dreaptă (poziţie care îşi află aici una din cele mai timpurii expresii ale superiorităţii în raport cu stînga) (Jacques Le Goff, *Head or Heart?*....., *loc. cit.*, p. 22).

[83] *Cf.* Tilman Struve, *op. cit.*, p.185, 190-192.

nuat-o). Pornind de la tradiţionala reprezentare a Bisericii ca un *corpus Christi* şi urmărind să evidenţieze principiul motrice al întregului, călugărul dominican începe prin a observa că, întocmai cum corpul natural constă dintr-un cap şi membre, la fel şi *corpus mysticum ecclesiae* este împărţit într-un număr de *officia*, care depind de o cauză comună, întruchipată de Hristos, capul corpului mistic al Bisericii şi sursă a mişcării şi percepţiilor senzoriale. Respectînd întocmai principiul constitutiv al naturii şi lumii celeste, această dispunere ierarhică se insera, după opinia juristului luccan, care urma aici faimoasa concepţie despre Cosmos a lui Pseudo Dyonisie Areopagitul, în organizarea întregului Univers, ale cărui trepte erau imaginate a se desfăşura de sus în jos, în funcţie de gradul de „perfecţiune" (adică de asemănare cu esenţa Divinităţii) al fiinţelor situate pe ele. Ca *vicarius Christi*, Papa are, prin urmare, deplina legitimitate pentru a revendica în cadrul Bisericii preeminenţa absolută. De aceea, întocmai cum toate procesele vitale din fiinţa umană sînt impulsionate de suflet cu sprijinul inimii (învestită de autor, după modelul aristotelic, cu calitatea de izvor al mişcării), la fel şi acţiunile în cadrul Bisericii, inclusiv actul conducerii ei, au drept origine persoana Papei, în calitate de reprezentant al lui Hristos. Suveranul Pontif era, aşadar, investit de autor cu aceeaşi funcţie de *principium motus* ca inima în organismul uman, în timp ce Hristos – capul Bisericii – era ipostaza veşnic vie a sufletului[84].

Mai puţin amicale faţă de Biserică decît acesta şi interpretînd istoria prin analogie cu embriologia, alte texte de epocă rezervă, de asemenea, *inimii* un rol superior, dar şi unul exclusiv, pe temeiul faptului că, după cum la făt cordul se formează înaintea altor organe, tot astfel şi regalitatea ar fi apărut odinioară înaintea sacerdoţiului (ceea ce ne sugerează, prin contrast, că anonimul creator al lui *Rex pacificus*, despre care ştim că provenea din mediul universitar parizian nu fusese totuşi, în ciuda faptului că utilizase şi el aceeaşi analogie, atît de ostil intereselor clerului, de vreme ce îi recunoscuse acestuia privilegiul unei sfere exclusive de competenţă[85]). Procedînd în acelaşi spirit, scrieri, precum mai sus amintitul tratat chirurgical al lui Henri de Mondeville, medic al lui Filip al IV-lea cel Frumos, fac să derive sufletul dinspre „tronul" central al inimii, atribuindu-i, totodată, privilegiul de a comanda toate mişcările corpului[86].

---

[84] *Ibidem*, p. 223-225.

[85] Această analogie este prezentă şi în *Rex pacificus* (*v. supra*).

[86] Secolul al XIV-lea pare, astfel, a fi optat definitiv pentru asocierea inimii cu sufletul, după două veacuri de ezitări, cînd ultimul termen fusese corelat fie cu inima, fie cu sîngele, fie, bineînţeles, cu capul (*v.* în acest sens consideraţiile din *Legenda de aur*, ediţia citată, p. 249). În aceeaşi ordine de idei, este deosebit de interesant faptul că Henri de Mondeville face să reiasă rolul preeminent al inimii în cadrul organismului din modul în care explică el producerea accidentelor fiziologice: *„...Sincopa* – scrie chirurgul regal – *se produce în felul următor: teama pe care ei* [oamenii sănătoşi – n. ns. Al.-F- P.] *o resimt face să sufere inima; celorlalte membre li se face milă de suferinţa ei şi, pentru a o reconforta, îi trimit toate spiritele şi toată căldura lor; ca şi cum acolo* [în inimă – n. ns. Al.-F- P.] *s-ar întruni un capitlu general al spiritelor, astfel încît, acestea fiind reunite şi reanimate, forţa vitală a inimii este reconfortată* [...] *În timp ce acest capitlu al spiritelor este adunat în inimă, membrele exterioare rămîn sărăcite de spirit şi căldură, de sensibilitate şi mişcare, ceea ce face ca pacientul să cadă în sincopă"* (*apud* Marie-Christine Pouchelle, *op. cit.*, p. 190).

Cum să ne explicăm această mutaţie referenţială? Să fie ea expresia unei percepţii mai nete, odată cu secolele XII-XIII, a multiplelor maladii ale capului şi în primul rînd a *nebuniei*, supusă, cu începere de acum, nu numai unei constante devalorizări din unghiul tradiţionalei ei calităţi de formă a comunicării cu transcendentul, ci, corelativ, şi unei observaţii din ce în ce mai apăsat clinice, la aprofundarea căreia au contribuit, rînd pe rînd, mai mulţi autori, de la Hildegarde din Bingen, la Vincent de Beauvais şi Arnaud de Villeneuve?[87] Sau se cuvine a o interpreta doar ca pe un simplu progres al cunoaşterii anatomice? În orice caz, revenind la textul menţionat al lui Henri de Mondeville, este interesant şi – deopotrivă – deosebit de semnificativ de observat în acest context că, în timp ce la John din Salisbury regalitatea – asemănată, după cum am văzut, *capului* – era, alături de suflet, componenta esenţială a unei imagini a societăţii politice de tip *piramidal*, la medicul lui Filip al IV-lea, precum şi în celelalte texte amintite, aceeaşi imagine apare, dimpotrivă, *concentrică* şi *spaţială*, ca şi cum autorii ar fi dorit să sublinieze mai bine caracterul *închis* al regatului, protejat de orice intruziune[88]. Sugerînd glisarea lentă a centrului de greutate al simbolismului medieval de la un tip esenţialmente mistic de ierarhie (exprimat prin cuplul „sus-jos"), la unul nou, orizontal şi spaţial, definit de preeminenţa *centrului vizibil* (de unde şi semnificaţia neaşteptată a cuvîntului „centralizare"), schimbarea este cît se poate de revelatoare şi pentru apariţia ideii de suveranitate monarhică, coincidentă – nu întîmplător – tocmai cu această perioadă[89]. Servindu-se şi de etimologiile isidoriene (de exemplu prin derivarea *ad hoc* şi absolut îndoielnică a cuvîntului grec *basileus* de la *basis* = „temelie"), partizanii regalităţii franceze vor concepe, în continuare, tot mai stăruitor statul monarhic ca fiind localizat în elementele fundamentale ale organismului, *inima* şi *sîngele*, a căror fascinaţie (valabilă mai ales în cazul ultimului element) nu va înceta, de altfel, să crească în imaginarul politic al epocii[90].

---

[87] Pentru progresiva schimbare a atitudinii faţă de nebunie în această perioadă, *v.* Hervé Martin, *op. cit.*, p. 431 *sqq*.

[88] Pentru chirurgul lui Filip cel Frumos, inima (*„membrum principalissimum"*), care dă sînge, căldură şi spirit tuturor celorlalte membre ale corpului, este aşezată chiar în mijlocul pieptului, *„întocmai ca regele în mijlocul regatului său"* (*ibidem*, p. 198-199; Michael Camille, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 23). Este interesant de observat că acelaşi organ juca (joacă) în mitologia politică ebraică un rol asemănător, Israelul fiind sistematic asociat cu imaginea "inimii suferinde" şi, pe de altă parte, considerat "inima omenirii"(*cf.* Josy Eisenberg, *Iudaismul*, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1994, p. 86).

[89] Marie-Christine Pouchelle crede că această schimbare de accent trebuie interpretată ca semn al unei mutaţii valorice, care tindea, în epocă, să rezerve economicului un loc din ce în ce mai important în menţinerea echilibrului statal. Din acest unghi, rolul inimii, de a concentra şi distribui fluxurile sangvine, îi apărea lui Henri de Mondeville mai important decît funcţia diriguitoare a capului (*op. cit.*, p. 199-200). Fără a nega această interpretare, noi credem că semnificaţia politic-spaţială, la care ne-am referit, nu trebuie, nici ea, exclusă.

[90] Deosebit de sugestivă pentru înţelesul simbolic ataşat inimii este şi practica funerară a perioadei (în speţă a secolului al XIV-lea), care consta din înhumarea separată a trupului şi a inimii regilor. Froissart, în *Cronicile* căruia motivul inimii ocupă un loc central (menit a simboliza sau defini succint fiecare personalitate la care se referă autorul), relatează că Robert Bruce, regele Scoţiei a cerut înainte de a muri ca inima să-i fie dusă la Sfîntul Mormînt de la Ierusalim, ca ex-

Spre deosebire de continent, evoluţia aceleiaşi imagini în Anglia a împrumutat, cu începere din cel de-al XIII-lea veac, o turnură sensibil diferită. Nu este vorba numai de conservarea identităţii dintre „cap" şi „rege" în cadrul corpului mistic al regatului (recurentă, totuşi, şi dincolo de Canal în secolul următor[91]). Mai mult decît atît, odată cu perioada amintită, monarhul s-a văzut constrîns să împartă această poziţie preeminentă cu consiliul şi Parlamentul, ceea ce sugerează limpede consensualitatea dintre mutaţiile imaginarului şi realitatea politică. Ocazional, chiar, rolul „corpului" este atribuit ultimei instanţe, cum s-a întîmplat, bunăoară, în 1365, cînd o hotărîre judiciară formulată de Eduard al III-lea a trebuit să includă în protocolul său recunoaşterea formală a acestui lucru. Cîteva decenii mai tîrziu, în 1401, la închiderea sesiunii parlamentare, Speakerul Camerei Comunelor găsea de cuviinţă să compare corpul politic al regatului cu Sfînta Treime, procedurile instituţiei pe care o reprezenta fiind, cu acelaşi prilej, asemănate de orator celebrării liturghiei[92]. Astfel de exemple devin în perioada următoare aproape curente, atestînd un raport de forţe în mod clar favorabil amintitei instituţii.

Ipostaza adoptată de metafora corporală în Anglia ni se pare semnificativă mai mult decît prin calitatea ei de simplă ilustrare a unui model politic particular şi nu numai pentru spaţiul geografic amintit. Destinată, între altele, cum am văzut, să confirme toate ierarhiile în vigoare şi să evidenţieze rolul dominant al monarhului în Stat, metafora politică organicistă pare, la prima vedere, a fi fost inventată pentru a justifica un tip – să-l numim cu un cuvînt impropriu pentru această epocă – „autocrat" de guvernare, în cadrul căruia membrelor subordonate nu le este rezervat nici un rol, nu doar din cauza poziţiei lor inferioare, ci şi a unei totale dependenţe faţă de „capul" suveran. Pe deasupra, imaginea, de atîtea ori reluată, a corpului dereglat, intim legată de ideea trebuinţei fiecărui

presie a visului său nerealizat de cruciadă (*cf.* Hervé Martin, *op. cit.*, p. 57-58). Se cuvine, totuşi, să observăm că, în pofida asimilării din ce în ce mai curente a monarhiei cu *inima*, mai vechea similitudine dintre aceasta şi *cap* nu şi-a pierdut cu totul funcţionalitatea. O reîntîlnim, bunăoară, în veacul următor, al XV-lea, în tratatele (care datează din 1419) ale juristului Jean de Terrevermeille, format la Universitatea din Montpellier şi devenit, prin forţa împrejurărilor atît de critice ale Războiului De O Sută de Ani, apărător al drepturilor Delfinului – viitorul Carol VII – împotriva burgunzilor. Potrivit teoriei sale, viaţa regatului francez – imaginat de autor ca un *corpus mysticum*, comparabil corpului mistic al lui Hristos şi „corpului moral şi politic" (*corpus morale et politicum*) al lui Aristotel – depinde în întregime de fidelitatea faţă de cap, adică de rege, care simbolizează însuşi principiul unităţii. În consecinţă, răzvrătirea ducelui de Burgundia împotriva regelui său este cea mai gravă crimă posibilă, scoţîndu-l pe făptuitor în afara comunităţii social-politice şi făcînd din el un tiran, un eretic, un Antihrist. Uciderea sa (tiranicidul) devine, astfel, o obligaţie morală supremă, întrucît numai ea putea îngădui restaurarea ordinii în regat (*ordo regni*) şi – implicit – revenirea la vechea ordine naturală a lucrurilor, sub comandamentul neştirbit al regelui (*apud* Jacques Le Goff in *Histoire de France. L'État et les pouvoirs*, Paris, Fayard, 1996, p. 156; idem, *Head or Heart?...*, *loc. cit.*, p. 23). Opera poetică a lui Eustache Deschamps, din acelaşi secol, evidenţiază conservarea aceleiaşi identităţi (*apud* Jacques Krynen, *op. cit.*, p. 250-251).

[91] *V. supra.*

[92] *Cf.* Ernst H. Kantorowicz, *op. cit.*, p. 225 *sqq.*

„organ" de a-şi respecta riguros funcţia pentru care a fost creat, îndreaptă, aparent, spre aceeaşi concluzie: suveranitatea monarhului este atît de întinsă, încît devine, practic, nelimitată. Or, tocmai interpretarea inversă este cea corectă! Întrucît se exercita de sus în jos şi într-un spaţiu organizat ca o structură organică, autoritatea monarhului nu putea fi neîngrădită – departe de aşa ceva! –, ci, dimpotrivă, drastic limitată de principiul însuşi al coerenţei ansamblului politic şi social. Cea mai importantă dintre constrîngerile derivate de aici – enunţată în toate textele pe care le-am menţionat – era, indiscutabil, aceea a reciprocităţii. Întocmai cum toate organele corpului politic erau concepute ca dependente de fluxurile vitale ale capului, şi acesta era, la rîndu-i, strîns condiţionat de buna funcţionare a întregului, dator fiind a veghea la bunăstarea şi apărarea fiecărui membru. Nu tirania decurgea, precum se vede, din modelul politic organicist. Acesta anticipa, de fapt – chiar dacă încă vag şi nedefinit –, nici mai mult nici mai puţin decît o condiţie de bază a democraţiei, ceea ce arată încă o dată cît de mult datorează filosofia politică modernă anumitor principii medievale de organizare socială. Jean Gerson, în Franţa secolului al XV-lea, a ilustrat cu exactitate dominanta sinalagmatică a metaforei corporale atunci cînd a scris că „*toate membrele unui adevărat corp* [trebuie] *să se expună pentru salvarea capului* [, dar şi acesta] *este dator supuşilor săi cu credinţă, protecţie şi apărare. O bunătate pretinde o alta*"[93]. El exprima însă un punct de vedere general, înrădăcinat – faptul este evident – în tradiţionalul sistem al relaţiilor de dependenţă.

Frecvenţa ieşită din comun a metaforelor politice organiciste începînd cu cel de-al XII-lea veac (în care Tilman Struve a văzut expresia unei carenţe conceptuale[94], dar care se înrădăcinează, de fapt, precum am mai spus, în viziunea „holistă" a Evului Mediu despre Univers) nu se datorează numai poziţiei privilegiate ocupate de *corp* în cadrul structurilor mentale specifice medievalităţii. De fapt, însăşi această poziţie a fost în intervalul respectiv confirmată şi consolidată de noile concepţii despre trup şi funcţionarea lui care şi-au făcut drum, acum, în conştiinţa epocii, fie ca urmare a recuperării directe şi din ce în ce mai sistematice a valorilor culturii clasice, fie – mai obişnuit – a integrării în circuitul intelectual vest-european a scrierilor de specialitate arabe sau arabizante (şi iu-

[93] Iată citatul integral: "*Ung roy n'est pas une personne singuliere, maiz est une puissance publique ordonee pour le salut de tout le commun...* [...]. *Selon ce que par l'enseignement de nature tous les membrez en ung vray corps se exposent pour le salut du chief, pareillement estre doit ou corps mistique dez vraiz subgetz a leur seigneur. Mais aussi d'aultre part le chief doit adrecier et gouverner les aultres membrez. Car aultrement ce seroit destruction; proprement, car chief sans corps ne peust durer. Ceste verite est contre l'erreur de ceulx qui ont voulu dire que ung seigneur n'est de riens tenuz ou obligez a ses subgetz, qui est contre doict divin et naturelle equite et la vraye foye de seignourie; comme les subiects doivent foy, subside et service a leur seigneur aussi le seigneur doibt foy, protection et defence a ses subiectz. L'une bonte l'autre requiert*" (*apud* Jacques Krynen, *op. cit.*, p. 251).

[94] *Cf. Die Entwicklung...*, p. 290. Pe de altă parte, autorul are perfectă dreptate să considere că ipostazele metaforei politice a corpului nu au fost doar simple construcţii teoretice, ci trădează o vădită intenţionalitate practică, prin scopul asumat de a stimula constituirea unei forme de organizare cît mai apropiată, dacă nu chiar aidoma modelului propus (*ibidem*, p. 317 *sq*).

daice), mai prompte, precum se ştie, în a valorifica pe larg moştenirea Antichităţii. Vechea idee a „corpului-maşină" (*machina corporea*), de exemplu, folosită mai înainte şi de Galienus, devine în secolul al XII-lea o temă importantă a speculaţiilor savante asupra microcosmosului şi macrocosmosului. Din secolul al XIII-lea, cunoaşterea lărgită a *Fizicii* lui Aristotel şi a Tratatului său despre suflet[95], precum şi traducerea operelor lui Avicenna permit aprofundarea speculaţiilor referitoare la activitatea corpului şi la interacţiunea organelor sale, fapt care se observă în aproape toate scrierile şi la autorii cei mai importanţi ai epocii. Albertus Magnus, de pildă, studiind funcţionarea corpului-motor, constată că inima comandă muşchilor care trag de membre sau îşi slăbesc tensiunea pentru a le mişca într-o direcţie sau alta ori – în fine – exercită două forţe egale şi de sens contrar asupra aceluiaşi membru pentru a-l ţine imobil şi drept[96]. Pentru Henri de Mondeville, de care am mai vorbit, nu numai membrele constituie „instrumentele organice" (*organica instrumenta*) ale sufletului care le comandă mişcările, ci şi componentele fizice ale acestora: carnea, nervii, muşchii, ligamentele şi oasele. Ultimele fiind, după formă, asemănătoare pieselor unei maşini, iar ligamentele unor corzi şi articulaţiile unor pîrghii, mişcarea întregului corp – redusă, astfel, la o problemă de mecanică – devine, constată autorul, produsul tuturor forţelor care se adaugă sau se opun şi, deopotrivă, al efectelor de pîrghie. Carnetele lui Villard de Honnecourt, de asemenea, sugerează, prin schiţele lor, cît de importantă ajunsese în epocă ideea de energie a corpului în plină activitate şi, prin extensie, analogia sa cu „maşinile" apărute tot atunci în construcţii.

Elocvente pentru interesul arătat de savanţii epocii problemei funcţionării corpului omenesc, toate aceste dovezi – şi altele, încă – oglindesc, însă, tot atît de mult, şi un proces – foarte lent, e drept – de *reabilitare explicită* a trupului, care prefigurează îndeaproape modelul umanist al Renaşterii şi, prin el, modernitatea (în forma – o reamintim – disocierii sale de suflet). Tratatul, de atîtea ori amintit, al chirurgului regelui Filip al IV-lea, de pildă, denotă o preocupare cu totul nesemnificativă pentru suflet, ca, de altfel, şi pentru problema mîntuirii. Nu sufletul (*anima*) îl preocupă pe autorul francez, ci valoarea socio-economică a corpului, căruia – fapt cît se poate de semnificativ – îi este atribuită şi capacitatea de a genera spiritul. Mergînd chiar mai departe, Henri de Mondeville consideră că „*toate defectele sufletului rezultă din aspectul corpului*" („les défauts de l'âme résultent de la complexion du corps"), vindecarea celui dintîi trebuind, prin urmare, să înceapă cu tămăduirea ultimului[97]. Curentele mistice de la finele secolului al XIII-lea şi de pe parcursul celui următor, tind, de asemenea, să rezerve corpului (şi inimii![98]) un loc din ce în ce mai important în comuniunea cu Dumnezeu, cum se observă, între altele, şi

[95] Scriere care, în treacăt fie spus, inaugurează o nouă interpretare a sufletului, într-un sens din ce în ce mai psihologic şi natural (*cf.* Peter Dinzelbacher (Hrsg.), *op. cit.*, p. 174-176).

[96] *Cf.* Albertus Magnus, *De animalibus* (*apud* Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 235).

[97] *Cf.* Marie-Christine Pouchelle, *op. cit.*, p. 192 *sqq*.

[98] În literatura mistică din secolul al XIV-lea, de expresie feminină, caracterizată prin personificarea spaţiului divin, precum şi prin contactul corporal şi verbal cu Mîntuitorul, inima reprezintă un simbol central, diversele ei ipostaze vizualizate („inima-care-palpită", „inima-trandafir" etc.) conotînd alegoric întreaga viziune (*apud* Peter Dinzelbacher, *Vision Visionsliteratur im Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1981, *passim* şi, mai ales, p. 146 *sqq*).

din noua interpretare asociată extazului: dacă în trecut, în perioadele marcate de efortul Bisericii de a impune o credinţă riguros conformă cu o serie de standarde universale, manifestările indubitabile ale contactului cu transcendentul se vădeau exclusiv printr-o *gestică* particulară (rămasă, de altfel, proprie pietăţii tradiţionale), revelatoare devin acum, dimpotrivă, *reacţiile* corpului însuşi, învestit, astfel, cu dreptul de a participa, în sensul cel mai deplin al cuvîntului, la actul sacru al comuniunii. Despre unii mistici cuprinşi de extaz (Catherina din Sienna) se spunea, de pildă, că levitează; despre alţii că au membrele ca paralizate. Alţii, ca Robert din Salentino şi Julienne din Norwich, se autoflagelau sau, aidoma lui Heinrich Suso, îşi supuneau trupul la cele mai inimaginabile chinuri pentru a imita mai bine patimile lui Hristos ori adoptau ipostaza unor adevăraţi „posedaţi". Exemplele sînt, la drept vorbind, nenumărate, dar ceea ce le face asemănătoare este faptul că, indiferent de natura lor concretă, toate par a se recomanda mai mult sau mai puţin explicit de la modelul Sfîntului Francisc primind stigmatele (care a fost pentru curentele mistice un veritabil prototip) şi, totodată, de la o nouă formă de pietate, de expresie preponderent feminină[99], centrată nu pe latura spirituală a divinităţii lui Hristos, ca pînă atunci, ci pe dimensiunea sa umană, corporală[100]. Un secol mai tîrziu (al XV-lea), corpul începe să joace un rol activ şi în rugăciune, cum putem observa, bunăoară, dintr-o scriere din 1475, intitulată *Praeceptorium legis*, al cărei autor, Johannes Nieder, un dominican şi, totodată, un faimos inchizitor din zona renană, ne oferă, în acest sens, cea dintîi justificare ideologică foarte clară[101]. Sîntem, însă, deja, în această

---

[99] Pentru întreaga demonstraţie referitoare la importanţa misticii feminine în spiritualitatea secolelor XIII-XV şi la natura ei predominant corporală, *v.* Caroline Walker Bynum, *op. cit.*, *loc. cit.*, p.163-198. Potrivit autoarei, ceea ce explică această dimensiune a pietăţii feminine a epocii nu este doar experienţa educaţională şi culturală a femeilor, marcată de absenţa unei pregătiri teologice şi, indiferent de nivelul social, mai apropiată de cultura populară, spontană şi afectivă. În egală măsură, ea este şi urmarea faptului că singura cale de acces la misterul transcendenţei îngăduită elementului feminin de oficialii Bisericii în Evul Mediu era, în genere, tocmai *aceasta*, esenţialmente iraţională şi neelaborată, care, în plus, prezenta şi avantajul de a contrazice în mod convingător doctrinele dualiste eretice, aprig combătute, cu începere din cel de-al XII-lea veac, de instituţia ecleziastică (ceea ce constituie încă o explicaţie a încurajării pietăţii feminine). Nu mai este nevoie să precizăm că treptata reabilitare culturală a „celui de-al doilea sex", cu începere din aceeaşi perioadă, a fost posibilă şi graţie acestei inedite emancipări religioase..

[100] Aceeaşi valorizare a trupului o denotă şi mutaţiile produse în practica judiciară a vremii, din ce în ce mai înclinată să substituie vechiului procedeu al amenzilor reparatorii şi al mărturiilor orale, prestate de jurători, prin penalităţi preponderent corporale (biciuiri, amputări, stigmatizări etc.), asociate prestigiului inedit al testimoniului individual şi noului obicei al extragerii dovezilor prin tortură (ultimele două – *dovada* şi *tortura* – devenind, cu începere din secolele XIV-XV, adevărate efigii ale sistemului juridic european; *cf.* Peter Dinzelbacher (Hrsg.), *op. cit.*, p., 160-165. De asemenea, Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p., 316-320).

[101] Deoarece Dumnezeu a creat corpul – afirmă Nieder – deoarece Fiul s-a încarnat într-un trup, iar trupul este promis Mîntuirii în eternitate, el este, de aceea, demn de a servi în rugăciune. Pe de altă parte, călugărul dominican distinge între „rugăciunea corpului" şi aceea a sufletului, fapt care poate fi considerat aproape fără ezitare revoluţionar pentru acea vreme, din moment ce

epocă, în plină Renaştere, ceea ce, desigur, nu constituie neapărat o explicaţie pentru atitudinea călugărului, dar, cel puţin, un factor care ar fi putut-o încuraja. Noul statut cucerit de corpul omenesc în cadrul celui mai refractar la schimbare sector al vieţii sociale a timpului este cît se poate de simptomatic: consecinţă a unor succesive reevaluări anterioare, el reprezintă, totodată, primul pas hotărît pe calea unei evoluţii care va deveni ulterior din ce in ce mai pronunţată.

Oricît ar părea, însă, de ciudat, această tot mai evidentă reconsiderare a corpului în economia sfinţeniei şi interesul crescînd faţă de el ca obiect de cercetare nu s-au asociat, totuşi, cum ar fi fost de aşteptat, şi cu fortificarea tradiţionalului model organicist de structurare socială şi a metaforei corespondente, care l-a ilustrat constant. S-ar spune, chiar, că dimpotrivă: cu cît respectivul interes a devenit mai pronunţat, cu atît interpretarea conţinută de acest simbol a slăbit în intensitate; cu cît trupul s-a impus, *per se*, ca ipostază emblematică a ordinii naturale, cu atît dimensiunea sa metafizică a devenit, aparent, mai neinteresantă, căzînd treptat în desuetudine. Este ca şi cum noua preocupare faţă de formele concrete ale lumii „ideale" şi modul lor de îmbinare în cadrul universului material s-ar fi disociat treptat de duplicatele lor invizibile, expediindu-le definitiv în cea mai îndepărtată solitudine. Între multe altele, trei ar fi, după părerea noastră, principalele explicaţii ale acestui fapt.

Prima trebuie căutată, neîndoielnic, în popularitatea noilor forme de spiritualitate creştină din secolele XII-XIV, care, atît prin tipurile lor inedite de agregare comunitară, cît şi prin valorile pe care le profesau se adresau, fără deosebire, *tuturor* membrilor societăţii, „scurtcircuitînd", astfel, ierarhia socială şi subminînd-o în însuşi principiul ei întemeietor: tripartiţia funcţională.

În al doilea rînd – şi aici atingem o problemă capitală –, amintitul interes faţă de trup şi modul său de funcţionare, precum şi reabilitarea statutului său axiologic, oglindit de practicile religioase ale vremii, nu constituie – cum s-ar crede – expresii ale unei conjuncţii recuperate cu sufletul, ci, dimpotrivă, simptomul cel mai clar al *separării* lor ireversibile. Nu tradiţionala viziune organică, integrată, a Universului ni se dezvăluie, din nou, aici, cît percepţia inedită a autonomiei lumii şi a „autojustificării" componentelor sale materiale, incapabile de a se mai racorda, începînd de acum, la sacru, altcumva decît prin diminuarea propriei condiţii sau autoanihilare. Chinuirea corpului ca modalitate predilectă de manifestare a pietăţii în cadrul noului tip de „economie a sfinţeniei" nu trebuie, aşadar, interpretată ca semn al unei regăsiri. Ea este, din contra, simptomul *pierderii* irecuperabile a proximităţii cu Divinul şi al înstrăinării faţă de un Absolut, a cărui recîştigare nu mai apare, în cel mai bun caz, posibilă decît cu o singură condiţie: mortificarea şi distrugerea a tot ceea ce-l contrazice[102].

---

rugăciunea şi gesturile ei (amănunţit descrise şi comentate de diferiţi ecleziologi) fuseseră pînă atunci interpretate ca avînd drept scop doar înălţarea sufletului (Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 313).

[102] Deosebit de semnificativă pentru distincţia netă dintre *corpus* şi *anima*, pe care se întemeiază întreaga pietate mistică este, între altele, şi concepţia despre suflet pusă în lumină de scrierile Magistrului Eckhart (cca. 1260-cca. 1328). Dacă trupul – expresie a materialului şi vizibilului – este destinat să îmbătrînească şi să dispară, sufletul, dimpotrivă, constituit după chipul lui Dumnezeu, rămîne, potrivit misticului renan, veşnic tînăr, putîndu-se regenera şi purifica (*cf.* Shulamith

Nimic nu conferă în plan teologic o expresie mai potrivită acestei noi viziuni decît nominalismul ockhamian care, prin fundamentele sale, deopotrivă implicite şi explicite (şi anume: inaccesibila depărtarea a lui Dumnezeu şi neputinţa fiinţei umane de a se apropia de el decît pe cale pur intuitivă; misterul de nepătruns al planurilor sale şi posibilitatea consecutivă a intelectului de a cunoaşte cu adevărat nu universalul – de vreme ce acesta nu există decît în suflet – ci numai individualul – *singulare intellegitur*) a compromis şi mai mult tradiţionala credinţă într-o ordine generală inteligibilă, distrugînd, totodată, şi vechiul principiu al unităţii dintre cunoaştere şi etică, pe care se construise concepţia despre structurarea în *ordines* a lumii şi societăţii. Prin aceasta, teoria teologului franciscan nu numai că a acreditat posibilitatea unui tip radical nou de inteligibilitate, dedus nu din mai vechiul postulat al concordanţei dintre *intelect* şi *lucru* (sau dintre capacitatea de a şti a omului şi configuraţia reală a lumii), ci din aptitudinea, infinit mai modestă, atribuită minţii umane de a elabora seturi coerente de propoziţii asupra unor fenomene, sortite să rămînă definitiv ascunse în esenţa lor. Subliniind, însă, caracterul relativ al cunoaşterii, ea a distrus, în acelaşi timp, şi convingerea fermă în unitatea şi unicitatea ei, deschizînd, astfel, larg accesul la formularea unei pluralităţi de concepţii concurente despre lume şi societate, legitimate doar de coerenţa lor intrinsecă şi de singularitatea actului cognitiv[103]. Aflăm aici, cum bine se observă, forma incipientă a viitoarei modalităţi *moderne* de practicare a ştiinţei, care va aboli definitiv dimensiunea metafizică a corpului, nu înainte, însă, de a fi reconvertit *sufletul* în *psihic*, refăcînd, astfel, dar numai pe un plan pur material, conjuncţia lor de odinioară.

Shahar, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 178 *sqq*). Pe de altă parte, latura preponderent corporală a misticii feminine, de care am vorbit (perfect onorabilă, de altfel), pare a contrazice adîncimea acestei dihotomii, pledînd, mai curînd, pentru continuitatea corelaţiei dintre corp şi suflet. Aceasta este, în orice caz, opinia – deja citată – a Carolinei Walker Bynum (*v. supra*, n. 16 şi 99).

[103] *Cf.* Otto Gerhard Oexle, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 109-117. De asemenea, Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice pînă la sfîrşitul secolului al XIV-lea.* Traducere de Ileana Stănescu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1995, p. 589-605.

VIII

Oralitatea. Gesturile

Interpretarea medievalității ca o epocă dominată de ***oralitate*** face într-atît de mult parte dintre ideile primite referitoare la această perioadă, încît aproape că nu mai trebuie demonstrată. Cu toate că, aidoma oricărei judecăți de acest fel, și aceasta pare, în mare măsură, excesivă, îndreptățirea ei de fond nu poate fi pusă, totuși, la îndoială: Evul Mediu a fost, într-adevăr, un timp al cuvîntului rostit și al gestului marcat (inclusiv al vizualului), iar ponderea (deja amintită) deținută în cadrul miracolelor epocii de vindecarea afecțiunilor oculare, auriculare și motrice (pentru a ne opri doar la acest exemplu) nu face, alături de nenumărate alte dovezi, decît s-o confirme[1].

În secolele care au precedat apariția și difuziunea tiparului, nici numărul de manuscrise disponibile, nici modul în care se desfășura activitatea scripturară nu erau de natură să asigure încă, în societățile europene, primatul scrisului. Dificultățile considerabile – materiale și chiar fizice – presupuse de acesta, complexitatea implicată de deprinderea unei asemenea pretențioase arte, efortul și răbdarea de a o practica au fost doar cîțiva dintre factorii care au făcut ca, pînă tîrziu, la începutul celui de-al XV-lea veac, practica scrierii să rămînă, în întreg Occidentul și în ciuda unor inovații nu lipsite de însemnătate (folosirea hîrtiei, de exemplu), prizoniera propriei sale tehnici și a elitismului său de fapt. Nu cuvîntul *scris*, ci acela *rostit* a fost, multă vreme, în civilizația medievală, purtătorul major al tuturor sensurilor, și numai dimensiunile dobîndite ulterior de scriere au făcut să se uite rolul cardinal jucat inițial de voce, ca vehicol al multiplicității mesajelor. Istoria scrisului s-a dezvoltat pe o îndelungată preistorie a vocalității[2], care, în mediile rurale, cel puțin, nu s-a sfîrșit, dacă se poate spune așa, nici măcar în modernitate[3].

---

[1] *Cf.* cap. II, n. 25. În același sens, *v.* și Hans-Henning Kortüm, *Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*, Akademie Verlag, Berlin, 1996, p. 298.

[2] Manuscrisul medieval era, de fapt, el însuși, o prelungire a oralității, activitatea copiștilor lăsînd auzului și vocii un rol determinant. Bunăoară, nu rare erau cazurile cînd textul care trebuia reprodus de copist era primit pe cale auditivă, limbajul fixat prin manuscris fiind, astfel, cel al comunicării directe. Înseși grafiile epocii și alterările lor lasă impresia că cel ce scria interioriza o „imagine" nu atît vizuală, cît sonoră a cuvintelor. Absența titlurilor, transcrierea versurilor ca și cum ar fi fost vorba de proză, caracterul nesistematic al punctuației (dependentă de debitul verbal și de fluctuațiile tonului) etc. întăresc această constatare. Pe de altă parte, faptul că în toate scriptoriile monastice în care se menținea sistemul antic al „pronunțării" se scria în echipă și după dictare (care dura, uneori, ani întregi) – deformările textului original fiind, prin urmare, inerente – fă-

Importanţa ataşată de Evul Mediu cuvîntului rostit se regăseşte în termeni aproape identici şi în vechile culturi orientale. Babilonienii, de exemplu, credeau că lucrurile ajung să fiinţeze numai după ce căpătau un nume (cum ne-o arată, între altele, chiar primele versuri din *Enuma Elish* – „Poemul Creaţiei"), iar egiptenii erau convinşi că lumea luase naştere numai după ce zeul Ptah pronunţase Cuvîntul. În general, la toate aceste popoare numele făcea corp comun cu lucrul denumit, vorbirea însemnînd nu doar o simplă producţie şi emisie de cuvinte, ci şi aducerea la viaţă a lucrurilor, menţinerea sau modificarea ordinii acestora. La vechii evrei, o binecuvîntare ca aceea pronunţată de Isaac putea fi primită şi păstrată întocmai ca un obiect susceptibil de a produce în destinul celui care o primea o mutaţie ontologică[4]. Nu este deloc improbabil ca modul de a concepe relaţia dintre cuvînt şi lucruri să fi fost receptat de creştinism şi de aici, mai departe, de spiritualitatea medievală, prin intermediul chiar a acestei tradiţii fondatoare.

Intensa valorizare a cuvîntului rostit era, de asemenea, şi o însuşire a culturii clasice greceşti, chiar dacă, în acest caz, legătura principală nu se mai stabilea cu substratul său material (ca în Orient), ci cu gîndirea. Binecunoscutul termen *lógos*, de pildă, însemnînd „cuvînt", „discurs" sau „secvenţă sonoră articulată", putea semnifica şi „gînd", „proces mental" şi chiar „raţiune" (ca la Aristotel), dar niciodată lucru. Pentru vechii greci, nu reuşita faptei constituia dovada „bunei chibzuinţe" (*eu phronein*) sau argumentul peremptoriu al întemeierii autorităţii, oricare ar fi fost ea, ci, dimpotrivă, „vorbirea bună", eficientă. De aici şi valoarea discursului în această cultură, accentul pus pe capacitatea sa persuasivă, „anamnestică", capabilă de a reaminti oamenilor ceea ce aceştia „uitaseră".

---

cea din problema – astăzi capitală – a fidelităţii faţă de gîndirea autorului şi a raportului dintre autor, scriitor şi interpret una cu o infinit mai mică acuitate (*v.* pentru aceste consideraţii, Paul Zumthor, *La lettre et la voix. De la „littérature" médiévale*, Paris, 1987, p. 15 *sqq* şi 107-115, 118-119). Caracterul predominant al oralităţii în Evul Mediu transpare şi din virtuţile magice asociate cuvîntului scris. Anumite acţiuni simbolice, ca deglutiţia pergamentului conţinînd un text sacru, de pildă, sau consumarea vinului în care fusese înmuiată o chartă sînt – alături de multe alte asemenea gesturi curioase – tipice nu atît pentru o cultură a cărţii, cît pentru una în care cuvîntul scris îşi păstra încă specificul misterios şi sacru. Pe toată durata Evului Mediu, atitudinea faţă de carte şi-a conservat neştirbită această particularitate (*cf.* Aaron J. Gourevitch, *La culture populaire au Moyen Âge. „Simplices" et „Docti"*. Traduit du russe par Elena Balzamo, Paris, Aubier, 1996, p. 379-380, n. 3).

[3] La finele celui de-al XVI-lea veac, de pildă, în Europa de apus, oralitatea era încă predominantă în mediile rurale, dacă judecăm după valoarea probatorie decisivă a testimoniului oral în anchetele şi procesele instrumentate de Inchiziţie împotriva celor acuzaţi de erezie. În regiunea italiană Friuli, de exemplu, procesele din 1584 şi 1598, ale morarului Domenico Scandella, zis Menocchio, sînt, în acest sens, cît se poate de ilustrative: toate capetele de acuzare împotriva personajului se bazează pe relatările prin *viu grai* ale mai multor martori, care, invariabil, evocă ceea ce aceştia *auziseră* în diferite răstimpuri că *spusese* cel incriminat (pentru mai multe detalii, *v.* Carlo Ginzburg, *Brînza şi viermii. Universul unui morar din secolul al XVI-lea*. Traducere de Claudia Dumitriu, Bucureşti, 1997, p. 45-46 şi *passim*).

[4] Pentru toate aceste interpretări şi cele care urmează, *v.* excelenta carte a lui Andrei Cornea, *Scriere şi oralitate în cultura antică*, Bucureşti, Cartea Românească, 1988, p. 74-79.

Platon, bunăoară, socotea că faptele se abat de la realitate mai mult decît o fac cuvintele, doar rostirea cum se cuvine a acestora putînd conduce la adevăr şi cunoaştere. Pentru autorul *Republicii*, ca şi pentru Aristotel, nu lucrurile în sine, ci părţile gramaticale şi de vocabular formau realitatea. *lógosul*, oricît de imaterial ar fi fost (sau tocmai de aceea!) avînd într-o mai mare măsură parte de fiinţă, decît componentele obiective ale universului înconjurător[5].

Alte exemple confirmă aceeaşi constatare. S-a observat, de pildă, că toate producţiile literare aparţinînd acestei culturi – şi, întîi de toate, poemele homerice – au o puternică rezonanţă orală, ca şi cum ar fi fost concepute nu pentru a fi citite, ci rostite şi auzite. E.A. Havelock, unul dintre cei care au demonstrat cel mai convingător acest lucru, nu s-a sfiit să vorbească despre o puternică „oralitate remanentă" a vechii culturi greceşti, care ar fi durat pînă după jumătatea secolului al V-lea î. d. Hr., ca expresie a clivajului profund dintre o cultură eminamente lirică, epică şi dramatică şi, pe de altă parte, una filosofică şi ştiinţifică fixată prin proză, în condiţiile asimilării alfabetului inventat la începutul epocii arhaice. Nici o legătură cu adevărat profundă nu pare a fi existat, potrivit autorului citat, între aceste două modalităţi de expresie, a căror existenţă avea şi o înrădăcinare socială diferită (aristocratică, respectiv „democratică")[6].

Oralitatea culturii Greciei clasice nu trebuie însă înţeleasă în sensul convenţional al termenului, asemănător celui din societăţile „primitive", în care pătrunderea şi dezvoltarea scrierii au dus la degradarea treptată a oralităţii. După cum ne previne Andrei Cornea, oralitatea elenică *„este altceva decît oralitatea primitivă... Ea nu reprezintă expresia unui fenomen arhaic, opus alfabetului şi nici chiar o remanenţă..., a unei stări de lucruri mai vechi, ci – într-un fel – principiul însuşi care structurează cultura Greciei clasice. Ea nu se opune scrisului, ci îl anexează, ataşîndu-l propriei finalităţi şi exigenţelor sale specifice... Atitudinea greacă este pătrunsă de o curioasă – pentru noi – negativitate: scrisul şi legea scrisă există, sînt folosite, chiar intens uneori; numai că ele nu sînt văzute cu deosebită preţuire, nici privite cu prea mare respect. Condiţia lor în Grecia antică era una «metecă»"*[7]. În ceea ce priveşte îndeosebi legea scrisă, ea nu era în ochii grecilor, „normală", ci un atribut, prin excelenţă, al tiraniei, al procedurii bazate pe violenţă, contrară *convingerii*, socotită a fi procedeul cel mai just. Din acest motiv, legiferarea apărea adesea, în această cultură, drept contrară libertăţii, şi chiar ca o acţiune arbitrară, o veritabilă „ne-legiuire". Pentru Sofocle, numai datina orală era legitimă, numai prin ea omul îi întîlnea pe zei, putînd trăi în acord cu rosturile şi întemeierea sa divină. Şi chiar fiinţa însăşi a „cetăţii", a *polis*-ului, unica formă în care grecii închipuiau posi-

[5] *Ibidem*, p. 79-80.

[6] E. A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Bari, 1973, citată în *ibid.*, p.14-16 *sqq*. După opinia lui Andrei Cornea, opoziţia dintre oralitate şi scris în vechea cultură greacă, nu era una socială, cît simbolică, indicînd, în arier-plan, distincţia dintre orientarea *hypomnestică* a culturii, corespunzătoare principiului numit de autor al „listei" şi aceea *anamnestică*, corespunzătoare principiului „organicităţii". Pentru întreaga demonstraţie, *ibid.*, p. 17-25.

[7] *Ibid.*, p. 54, 57.

bilă o societate civilizată avea, pînă la urmă, pentru ei, drept origine simbolică un act oral, o rostire solemnă[8].

Moştenind segmente compacte din culturile anterioare, civilizaţia medievală nu avea cum să se sustragă înrîuririi acestei tradiţii. Aidoma predecesorilor orientali şi greci, oamenii Evului Mediu au învestit şi ei cuvîntul cu o proprietate aproape materială şi fondatoare, întrutotul identică referentului biblic fundamental. Invocat mai totdeauna în asociere cu *gura* (parte a corpului asupra prezenţei căreia în gesturile epocii vom reveni), el era creditat, în această cultură, cu o forţă de convingere şi autentificare mai presus de îndoială[9]. Vocea, de asemenea, apare mereu ca putere şi adevăr, exprimînd formulele sacre şi exorcizante ale riturilor. Rostul ei însă nu era doar de a transmite un mesaj sau o doctrină. În egală măsură şi chiar mai mult decît atît, potrivit convingerii difuze, dar unanime a epocii, verbul avea un rol iniţiator, instituind o credinţă. De ce, se întreabă Toma d'Aquino în *Summa Theologiae*, Isus nu a lăsat nimic scris? Deoarece – răspunde tot el – cuvîntul este mai aproape de inimă şi nu pretinde a fi „trans-pus"[10].

Nenumărate sînt dovezile de natură a atesta această dimensiune creatoare, „palpabilă", a cuvîntului în epoca despre care discutăm. Adresat unei fiinţe umane, bunăoară, el putea fi benefic sau malefic, după sensul pe care îl avea. De asemenea, potrivit mentalităţii epocii, care asocia verbului puternice conotaţii magice, era suficient să invoci spiritele malefice, inclusiv numele diavolului, pentru ca ele să apară, alungarea lor producîndu-se numai după rostirea cuvenitelor formule de exorcizare (în conformitate cu modelul christic) sau a rugăciunii. Micile istorioare edificatoare (*exempla*), care abundă în literatura medievală, hagiografică sau de altă natură (precum în faimosul *Dialogus miraculorum*, al lui Cesarius din Heisterbach) sînt pline de asemenea episoade, avînd o funcţie evident moralizatoare. La fel, în Islanda medievală, o lege specială îi pedepsea cu severitate pe toţi cei care compuneau poeme despre alte persoane, fără ştirea acestora, lucru care risca să le prejudicieze fie sănătatea, fie averea[11].

---

[8] *Ibid.*, p. 53 *sqq.*

[9] Expresii precum: „am aflat-o din gura lui", „cuvintele gurii sale", „rugăciunea gurii lui" etc. sînt, din acest unghi, extrem de elocvente, prezenţa lor fiind lesne de constatat şi astăzi, în toate limbile moderne (*cf.* Yannick Carré, *Le baiser sur la bouche au Moyen Âge. Rites, symbôles, mentalités, à travers les textes et les images, XI^e – XV^e siècles*, Paris, 1992, p. 23).

[10] Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 87. Potrivit lui Dionisie pseudo-Areopagitul, calitatea de lideri spirituali ai *„conducătorilor duhovniceşti"*, izvorînd dintr-o delegaţie divină, era cu atît mai legitimă, cu cît fusese transmisă *„de la duh la duh, prin mijlocirea cuvîntului oral, care încă are ceva material în sine, dar totuşi este mai puţin material decît cel scris"* (Dionisie pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească*. Traducere şi studiu introductiv de Cicerone Iordăchescu. Postfaţă de Ştefan Afloroaiei, Iaşi, Institutul European,1994, p. 80). Acest lucru ne îngăduie să observăm că binecunoscutul adagiu *verba volant, scripta manent* nu avea, în Evul Mediu – şi, de altfel, nici în Antichitate – înţelesul actual de supravalorizare a cuvîntului scris, ci, dimpotrivă, pe cel invers, al valorizării rostirii.

[11] Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 322, 358-359 *sqq*; Hans-Henning Kortüm, *op. cit.*, p. 305 *sqq*.

În aceeaşi măsură, cuvîntul (respectiv vocea) era, în Evul Mediu, principalul mijloc de transmitere a cunoştinţelor şi un vehicol esenţial al învăţării. Constatarea este valabilă nu numai pentru procesul didactic, în sine, cel mai dependent, cum lesne se poate bănui, de oralitate[12]. Deopotrivă de tributare îi erau şi tehnicile de formare a deprinderilor artizanale, de exemplu, sau însuşirea tainelor specifice ştiinţelor oculte, fără a mai aminti de împrumuturile culturale şi de difuziunea lor, care, în ceea ce le priveşte, erau supuse, în bună parte, aceluiaşi tip de comunicare. Germenii oricărei „ştiinţe" se aflau, în Evul Mediu, în cuvîntul viu, iniţiatic. Chiar şi speciile literare cele mai răspîndite, cum ar fi scrierile hagiografice – deja amintite –, penitenţialele (*libri pœnitentiales*) şi catehismele (dintre care, cel mai popular a fost, neîndoielnic, *Elucidarium*, al lui Honorius Augustodunensis[13]) par a fi fost concepute şi redactate într-o formă predominant orală, pentru a fi mai degrabă rostite, decît citite, spre edificarea mulţimilor de *illiterati*, sensibile la pildele conţinute în ele. Natura concretă, aproape „tangibilă", a relatărilor din aceste scrieri confirmă aceeaşi particularitate[14]. Un exemplu asemănător îl constituie şi sensul noţiunii de „autor". Spre deosebire de contemporaneitate, care aşează, de regulă, un semn de egalitate între „autor" şi „scriitor", Evul Mediu asocia acest cuvînt nu celui care scria, ci, fapt semnificativ, celui care îl „inspira" pe „scriitor", „dictîndu-i" cuvintele. Iată cum spune acest lucru nimeni altul decît Grigore cel Mare, încercînd să afle răspuns la întrebarea cine este autorul *Cărţii lui Iov*, al cărei comentariu se pregătea să-l întreprindă: *„De fapt* – scrie el – *este cu totul oţios să cauţi cine este scriitorul, fiindcă noi ştim prin credinţă că autorul cărţii este Sfîntul Duh. Căci autorul este, de bună seamă, cel care a dictat ceea ce trebuia scris. Autorul este cel care a fost inspiratorul acestei lucrări şi care, prin mijlocirea scriitorului, ne-a dat această povestire drept exemplu. Dacă* – scrie mai departe autorul *Regulii pastorale* – *primind scrisoarea unui om celebru, noi am citi-*

[12] În Universităţi, de pildă, programa de studii (*cursus studiorum*) era în aşa fel organizată, încît să asigure perfecţionarea necontenită a cuvîntului. Deosebit de ilustrative sînt, în acest sens, atît tehnicile pedagogice (în majoritatea lor, centrate pe memorizare), cît şi obiceiul – prezent încă din Antichitate – de a intona individual sau în grup formulele (aşa-numitele *versus memoriales*) care condensau elementele de bază ale unei ştiinţe. La rîndul lor, celebrele *disputationes*, care constituiau o etapă esenţială a examenelor de absolvire, rezervau verbului o funcţie de asemenea predominantă, ca, pe de altă parte, şi gramatica sau retorica, al căror rol era, în cadrul *trivium*-ului, cel al unei propedeutici a „artelor liberale". Practic, nu exista parte a învăţămîntului medieval care să nu recurgă, potrivit expresiei lui M. Jousse, la astfel de metode, verbo-motrice şi ritmo-pedagogice în dispensarea cunoştinţelor (*cf.* Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 89-95).

[13] Deşi textul – redactat, după toate probabilităţile, în jurul anului 1200 – nu menţionează numele autorului (care, în prefaţă lucrării, îşi exprimă dorinţa de a păstra anonimatul), el a fost atribuit lui Honorius Augustodunensis (Honorius din Autun), pe temeiul unui fragment dintr-o altă scriere a aceluiaşi, care îi menţionează paternitatea asupra *Elucidarium*-ului. Despre persoana sa, cu excepţia faptului că a fost influenţat de Anselm din Canterbury, sub ucenicia căruia pare a-şi fi făcut studiile, şi că este probabil de origine germană, nu franceză, se ştiu prea puţine lucruri (pentru detalii, *v.* Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 70-71 şi n. 77, p. 385).

[14] *Ibidem*, p. 71 *sqq.*

o întrebîndu-ne ce pană a scris-o, ar fi cu siguranţă ridicol, cunoscîndu-l pe autorul scrisorii şi ştiindu-i importanţa, să căutăm [în acelaşi timp] *să aflăm ce pană i-a trasat cuvintele. Or, aici, noi cunoaştem opera* [şi] *spunem că Sfîntul Duh îi este autorul; a căuta cine a scris-o nu înseamnă oare a citi o scrisoare informîndu-ne despre pană?"*[15]. O interpretare identică era aplicată, în epocă, Evangheliilor, desigur, şi, în genere, tuturor scrierilor considerate sacre.

Presupunînd că „verbalitatea" majorităţii scrierilor medievale ar apare, la prima vedere, drept o însuşire oarecum exagerată, atunci importanţa deţinută în epocă de lectura cu voce tare ar trebui să nu mai lase loc, în această privinţă, la nici o îndoială. Ca expresie limpede a influenţei oralităţii, procedeul era, în Evul Mediu, atît de uzitat, încît excepţiile nu puteau să nu surprindă. Faptul că Fericitul Augustin simte nevoia nu numai să consemneze această abatere ciudată de la normalitate a maestrului său, Ambrosius din Milano, dar s-o şi comenteze şi să şi-o explice este, cum nu se poate mai grăitor, atestînd, prin contrast, o practică generală[16]. Lectura privată, strict oculară, nu s-a impus decît relativ tîrziu şi anevoios şi numai ca urmare a multiplicării numărului de scrieri. Universităţile, care şi-au format, începînd din secolul al XIV-lea, propriile biblioteci, par a fi fost cele dintîi care au instituit această regulă, devenită, după numai un veac, o constrîngere absolută. Chiar şi după aceea, însă, lectura cu voce tare a rămas, în anumite spaţii sociale (de regulă, populare), o practică obişnuită, conservîndu-şi, pe de altă parte, dificultatea, pînă şi pentru oamenii de litere[17].

---

[15] Grégoire Le Grand, *Morales sur Job* (*Moralia in Job per contemplationem sumpta*), 1ère partie, livres I et II, 2ème édition revue et corrigée. Introduction et notes de Dom Robert Gillet, o. s. b. Traduction de †Dom André de Gaudemaris, o. s. b., Paris, Les Éditions du Cerf, 1975 (*Sources Chrétiennes* N° 32 bis), *Prefatio*, I, 2, p. 137, 139.

[16] *„Cînd* [Ambrosius] *citea, ochii îi erau conduşi pe pagini şi inima îi brăzda mintea, iar glasul şi limba erau liniştite. Adesea, cînd eram de faţă..., l-am văzut aşa, citind în tăcere şi niciodată altfel şi, păstrînd o tăcere îndelungată...ne retrăgeam şi ne închipuiam că, în acel scurt timp..., lăsat în pace de zarva afacerilor altora, nu voia să fie chemat la altceva şi că poate se fereşte ca nu cumva, fiind de faţă un ascultător atent şi atras de cele ce auzea, dacă autorul pe care-l citea ar fi pus vreo problemă mai încurcată, să fie nevoie să facă vreo expunere sau să discute despre anumite probleme mai grele şi, cheltuind pentru această discuţie timp, să citească mai puţine volume decît ar fi voit, deşi motivul mai drept pentru care citea în tăcere ar fi putut să fie nevoia de a-şi ocroti glasul, care i se strica foarte uşor"* (Fericitul Augustin, *Confessiones (Mărturisiri)*. Traducere şi indice de Prof. Dr. Docent Nicolae Barbu. Introducere şi note de Preot Prof. Dr. Ioan Rămureanu, Bucureşti, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, ediţia a II-a, cartea a VI-a, III (3), p. 181).

[17] Mai întîi, lectura se confrunta cu obstacole de ordin material (greutatea mînuirii volumelor, iluminatul precar etc.), dar şi cu dificultăţile „interne", produse chiar de scrierea, în sine (diversitatea stilistică şi a sistemelor de abreviere, ductul copistului, calitatea pergamentului sau a hîrtiei, utilizarea unei limbi diferite de vocabularul cotidian, fără a mai socoti şi specificitatea textului, ca atare, care complica simţitor actul descifrării). Determinată de aceşti factori, încetineala ei constituia, de asemenea, o limită structurală, fiind încă un handicap serios în calea generalizării şi interiorizării acestei practici (Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 115-118).

Taumaturgic, magic şi fondator, cuvîntul, ca principal mijloc de comunicare, reprezenta – aproape că nici nu mai este nevoie s-o spunem – şi manifestarea cea mai convingătoare a autorităţii, în ipostaza dual㠹 a aplicării dreptului şi exercitării puterii. *Promulgarea* unei legi sau a unui edict, de pildă, era, frecvent în această epocă, sinonimă cu *proclamarea* lor. În Islanda, unde prescripţiile juridice au rămas multă vreme orale, unul din cele mai importante personaje ale acestei societăţi era cel care „spunea legea"[18]. În restul Creştinătăţii, pretutindeni, culpabilitatea sau inocenţa comportau aceeaşi materialitate, însuşire probată şi de continuitatea lecturii publice a dovezilor aşternute pe hîrtie, în pofida progreselor considerabile înregistrate de utilizarea testimoniului scris în secolele XII – XIII[19]. Autoritatea regelui nu putea fi, desigur, nici ea străină de cuvînt, cu atît mai mult cu cît afirmarea ei în acest mod ţinea de însăşi tradiţia creştină a funcţiei regale, potrivit căreia, împărţirea dreptăţii (*justitia*) şi garantarea păcii – cele mai înalte atribuţii ale puterii monarhice – nu deveneau efective decît prin Verb. Această preferinţă arătată rostirii de cel care încarna puterea divină este, la prima vedere, curioasă, într-o epocă, precum secolul al XIII-lea, în care, mai ales în Franţa, potrivit observaţiei lui Jacques Le Goff, *„instituţiile, colectivităţile, chiar şi indivizii acordă o importanţă tot mai mare scrisului"*, iar *„memoria fondată pe oralitate dă înapoi în faţa documentului fixat prin scris"*[20]. Apariţia arhivelor – în timpul lui Filip al II-lea August –, succesivele reduplicări birocratice ale statului monarhic, care fac din scriere un mijloc din ce în ce mai necesar de guvernare şi avîntul învăţămîntului universitar sînt, în acest sens, deosebit de grăitoare, dispensîndu-ne de alte dovezi. Cuvîntul rămîne, totuşi, şi în această perioadă, nu numai simbolic preponderent, ci şi realmente important ca vehicol al informaţiilor, explicaţiile ţinînd atît de tradiţia menţionată, cît şi, probabil, de rapiditatea mai mare a circulaţiei sale, fără a mai socoti dificultatea considerabilă a oricărei autorităţi de a impune o limbă scrisă unanim comprehensibilă, aptă de a depăşi poliglosia vremii. Însemnătatea sa în cadrul predicii, care devine, tot în cel de-al XIII-lea veac, principalul mijloc de catehizare a mulţimilor (dar într-un limbaj şi potrivit unei strategii şi a unui scenariu perfect adaptate auditoriului popular[21]), confirmă această apreciere.

---

[18] *Ibidem*, p. 97.

[19] Testamentul însuşi (aşternut pe hîrtie începînd cu secolul al XIII-lea) continuă să fie perceput şi recunoscut ca un act oral, de către toţi cei prezenţi în jurul testatorului (*ibid.*, p. 100).

[20] Jacques Le Goff, *Saint Louis et la parole royale* in xxx, *Le nombre du temps. En hommage à Paul Zumthor*, Paris, 1988, p. 127.

[21] Acelaşi Honorius Augustodunensis, de care am vorbit mai sus, s-a numărat printre cei care, prin opera sa de „popularizare" (*Elucidarium*) – de asemenea amintită – au avut, în ceea ce priveşte aspectul „artistic" al predicii, contribuţia cea mai importantă. Este semnificativ de notat că textul său încorporează numeroase sugestii şi istorioare apodictice extrase fie din retorica antică, fie din mitologia greco-romană, cu „tainele" cărora autorul pare a fi fost neobişnuit de familiar (pentru un supliment de informaţii, *cf.* Hans-Henning Kortüm, *op. cit.*, p. 335-337). În acelaşi sens, Paul Zumthor a remarcat similitudinea frapantă dintre rostirea predicii şi arta poetică a „naratorilor populari" (jongleri, mimi şi recitatori). Dacă ar fi să-l credem pe Salimbene di Adamo – citat de Zumthor –, primii franciscani au fost consideraţi adevăraţi histrioni, din cauza asemănării dintre procedeele lor respective. Pe lîngă mijloacele retorice, ceea ce mai apropia cele

În fine, pentru a încheia seria acestor exemple referitoare la prestanţa rostirii în Evul Mediu (care este de departe mai amplă decît am putea-o noi evoca aici), să mai notăm şi importanţa covîrşitoare pe care teologii secolelor XII – XIII o acordau în scrierile lor potenţialelor „păcate ale limbii"[22]. Întreaga tradiţie medievală a consideraţiilor în această privinţă se bazează, altfel nici nu se putea, pe referentul fundamental al Sfintei Scripturi. Dacă moştenirea greco-romană pare a fi jucat aici un rol secundar, tradiţia patristică, în schimb, şi mai ales aceea gregoriană[23] au fost, alături de sacrul text, decisive, ca, de altfel, şi regula monastică benedictină, ale cărei principii, în aceeaşi privinţă, au avut un ecou amplu şi durabil.

Toţi cei care, în forme şi modalităţi diverse, se îngrijesc, în perioada amintită, de comportarea bunului creştin par animaţi de o singură şi aproape obsesivă preocupare: abordarea într-o manieră globală şi unitară a greşelilor din ce în ce mai numeroase pe care le fac oamenii vorbind. Predicatorii sau îndrumătorii lor spirituali au fost, de bună seamă, primii care şi-au pus această problemă, cum ne-o arată, între altele, scrierile de la finele celui de-al XII-lea veac ale unui Alain de Lille – *Summa de arte predicatoria* – sau Petru Cantorul (*Verbum abbreviatum*), dar ea nu i-a lăsat indiferenţi nici pe alţii. Raoul Ardent, de exemplu, considera tema cuvintelor păcătoase ca o componentă structurală a însuşi sistemului etic creştin, unul din capitolele cărţii sale (*Speculum universale*), datînd din ultimul deceniu al secolului amintit şi în mod semnificativ intitulat *De moribus linguae*, trecînd în revistă multiplele modalităţi, bune şi rele, licite şi ilicite, ale cuvîntului şi tăcerii. Spre jumătatea veacului următor, un alt autor, laic şi om al legii,

---

două categorii era atît spaţiul lor de evoluţie (Humbert de Romans, cunoscut reprezentant al fraţilor predicatori din secolul al XIII-lea, enumeră nu mai puţin de 44 de situaţii în care se putea pronunţa o predică, cele mai multe fiind legate de spectacole cu jongleri, bîlciuri, nunţi etc.), cît şi limba întrebuinţată în ambele tipuri de „spectacole", adaptată nivelului prea puţin sofisticat al credincioşilor. Chiar impregnate de livresc şi instrucţie savantă, predicile au integrat constant ample fragmente de tradiţie orală, cei ce le rosteau mediind între cultura elitelor şi aceea populară. Zumthor observă chiar că multe din predicile timpului sînt greu de deosebit de poezie, asemănare care devine şi mai evidentă în momentul în care cele dintîi încep să utilizeze pe scară largă aşa-numitele *exempla*, ceea ce, pe de o parte, a creat o certă analogie cu binecunoscutele forme de divertisment narativ numite *fabliaux*, şi, pe de altă parte, a contribuit la strîngerea contactelor dintre predicatori şi tradiţia orală, cum o dovedesc culegerile acestor povestioare anecdotice, compilate pentru uzul predicatorilor în secolele XIII, XIV şi XV (*op. cit.*, p. 84-87).

[22] Pentru detaliile care urmează, *v.* Carla Casagrande, Silvana Vecchio, *Les péchés de la langue. Discipline et ethique de la parole dans la culture médiévale*. Traduit de l'italien par Philippe Baillet. Préface de Jacques Le Goff, Paris, 1991, p. 17-23 *sqq*.

[23] *Dialogurile* lui Grigore cel Mare *despre vieţile şi miracolele părinţilor italieni* (*Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum*) conţin numeroase exemple despre asemenea păcate ale limbii şi efectele lor nefaste (*v.* în acest sens, *inter alia*, pasajul referitor la cuvintele jignitoare adresate în repetate rînduri de două călugăriţe de viţă nobilă unui om simplu care le slujea, ceea ce le condamnă după deces să nu aibă pate de comuniunea morţilor (soartă care le fusese, de altfel, în zadar, profeţită de Sfîntul Benedict); *cf.* Grégoire Le Grand, *Dialogues*, Tome II, Livre II, Paris, Les Éditions du Cerf, 1979 (*Sources Chrétiennes*, N° 260), 23, 2-4, p. 207-209).

Albertano da Brescia, scria pentru fiul său un tratat de asemenea semnificativ intitulat *Doctrina loquendi et tacendi*, care nu este altceva decît un preţios îndreptar al distincţiei dintre discursurile potrivite şi cele păcătoase. Dar autorul prin excelenţă al „păcatului limbii", cel care, într-un anume fel, l-a consacrat, lăsîndu-l moştenire unei îndelungate tradiţii, a fost Guillaume Peyraut, autor al unei *Summa de vitiis et virtutibus*, organizată după schema tradiţională a celor 7 păcate capitale, dar căreia dominicanul lyonez i-a adăugat încă un nivel, al 8-lea, rezervat limbii (*De peccato linguae*). Exemple ca acestea sînt foarte numeroase, atestînd o asiduitate neobişnuită a reflecţiilor asupra chestiunii, care au produs, în timp, un nomenclator din ce în ce mai complex al greşelilor de acest tip[24]. Ele se cuvin asociate cu prescripţiile tot atît de importante referitoare la morala utilizării *vocii*, căreia autorii timpului i-au rezervat, de asemenea, o atenţie susţinută[25].

---

[24] În total, teologii epocii par a fi identificat 14 păcate ale limbii. Situate pe o scară imaginară, începînd cu cel mai grav pînă la cel venial, acestea sînt următoarele: 1) *Blasphemia* (insulta adusă lui Dumnezeu, pedepsită, de regulă, prin tăierea limbii; aşa-numita „Lege a Focului", promulgată în 1224 de Frederic al II-lea de Hohenstaufen o stipula în cazul ereticilor iertaţi de arderea pe rug); 2) *Murmur* (păcatul cîrtirii, de unde şi proscrierea sa sistematică de către principalele Reguli monastice şi, în primul rînd, de aceea benedictină, unde *murmur* este păcatul care revine cel mai des. În cazul unui călugăr, această deficienţă constituia unul din semnele cele mai evidente ale inaptitudinii sale pentru vocaţia claustrală); 3) *Perurium* (sau *falsum testimonium*, *mendacium*) era păcatul de sperjur, mărturie falsă şi minciună; 4) *Contentio* definea un soi de război cu cuvintele, fie defensiv (în cazul celui care, din încăpăţînare, refuza fără motiv să-şi schimbe părerea), fie agresiv (în forma unui atac verbal nemotivat împotriva aproapelui, a unei altercaţii sau a unei dispute searbede, care putea merge pînă la blasfemie); 5) *Maledictum* (zicerea de rău – unul din păcatele cele mai frecvente în istoria creştinismului şi un *topos* recurent al întregii tradiţii medievale); 6) *Contumelia* era injuria, evocată, spre deosebire de alte păcate ale limbii, printr-o neobişnuită bogăţie de sinonime (*convicium*, *vituperium*, *opprobrium*, *iniuria*, *calumnia* etc.); 7) *Detractis* era difamarea, denigrarea; 8) *Adulatio* era flatarea – laudă nemeritată, perversă, degenerată, foarte apropiată de minciună şi sinonimă cu ipocrizia; 9) *Iactantia* sau *ironia* (batjocura) era utilizată în corelaţie cu *arrogantia*, *ostentatio*, *inanis gloria* etc., toate fiind identice cu vanitatea; 10) *Derisio* era disprețul; 11) *Turpiloquium* (obscenitatea, grosolănia) se învecina cu *scurrilitas* (farsa) – maniera de a vorbi a jonglerilor, cu abundenţă de efecte ale vocii, incriminată, printre alţii, de Alain de Lille – şi *stultiloquium* (inepţia, prostia); 12) *Multiloquium* (*loquacitas*, *verbositas*, *garrulitas*) era vorbăria incontinentă (nu de puţine ori asociată femininului); 13) *Verbum otiosum*, *vaniloquium* era vorba într-o doară, inutilă; 14) *Taciturnitas* (sau *mala taciturnitas*) era păcatul continenţei verbale atunci cînd rostirea era necesară (pentru detalii suplimentare, *ibidem*, p. 173 *sqq*, 291 *sqq*).

[25] După *sunetul* ei, vocea putea fi lăudabilă sau condamnabilă, ca atunci cînd invita la plăcere (*lascivitatem vocem*), cînd articula efeminat cuvintele sau cînd imita glasul histrionilor. John din Salisbury, căreia îi aparţin aceste clasificări oferă îndrumări privitoare şi la utilizarea cum se cuvine a vocii, norma lor de referinţă fiind reţinerea (*lingua modesta*). La rîndul său, Geoffroi de Vinsauf reclama din partea mai cu seamă a recitatorilor de versuri, stăpînirea a „trei limbi": a gurii, a feţei şi a gestului (*in recitante sonent tres linguae: prima sit oris / Altera rhetorici vultus et tertia gestus*). În Italia primelor republici comerciale, Boncompagno da Signa îşi consacra un capitol al cărţii (*Rhetorica novella*), „obiceiurilor oratorilor", îndeosebi tonului, amplitudinii acustice

Expresie vizibilă a mişcărilor sufletului (dar, prin disciplinare, şi mijloc de înnobilare a acestuia), ***gestul*** reprezenta, alături de oralitate, încă o structură de referinţă a civilizaţiei medievale, dominînd prin materialitate şi ca imagine (respectiv simbol), atît existenţa individuală a oamenilor, cît şi relaţiile sociale şi raporturile lor de putere. Într-o epocă atît de intens formalizată ca Evul Mediu, care punea pe văz, auz şi pe interpretarea simbolică a aparenţelor un preţ cu totul neobişnuit pentru noi, cei de astăzi, obişnuiţi a trăi într-o cultură a scrisului şi a vizualului agresiv, gesturile nu numai că asigurau un contact fizic între persoane sau obiecte uneori încărcate ele însele cu un sens superior, ci dezvăluiau, mai bine decît o puteau face cuvintele, structurile puterii şi ierarhiile fundamentale ale societăţii. Gesturile erau cele care transmiteau atribuţiile politice şi religioase, necesare coeziunii ţesutului social. Tot ele făceau în mod public (re)cunoscută *forţa* acestor puteri, modelîndu-le imaginea vie. În fine, prin gesturi era subliniată poziţia fiecăruia în raport cu semenii săi şi tot prin ele se corelau gradele succesive de dependenţă, care formau substanţa sistemului social feudal. În toate aceste situaţii, scrierea putea, desigur, interveni, consemna faptele şi înregistra mărturiile cu acte şi sigilii în regulă. Însă nu ea, ci gestul dădea forţă actului, lega voinţele şi asocia trupurile[26].

În ciuda considerabilei lor încărcături simbolice, gesturile nu constituiau, totuşi, în Evul Mediu, un limbaj independent, ci doar autonom. Articulate pe un anumit mod de gîndire şi pe dispoziţiile sufletului, ele comportau şi o morală dătătoare de sens, a cărei sorginte se afla dincolo de materialitatea lor vizibilă. Cu alte cuvinte, gesturile nu erau niciodată neutre. Valorizate pozitiv şi chiar glorificate, ele erau, în acelaşi timp, puse serios la îndoială. Omniprezente şi dominante, ele puteau fi, însă, în mod frecvent, şi subordonate. Apreciate prin prisma conotaţiilor lor magice şi mistice, ele erau tot atît de uşor devalorizate, atunci cînd ieşeau din canoanele prescrise. Practic, atitudinea faţă de gesturi reflecta aceeaşi – atît de des semnalată în paginile de faţă – ezitare a culturii epocii faţă de corp, văzut simultan ca închisoare a sufletului şi expresie a păcatului originar şi, pe de altă parte, ca ipostază a Întrupării şi „vehicol" al mîntuirii. Pe un plan mai general, ea oglindeşte binecunoscuta dualitate a contrariilor specifică mentalului colectiv medieval, sesizabilă, cum am constatat, în nenumărate alte întruchipări[27].

Reflecţiile ocazionale sau sistematice rezervate gesturilor în sau de către diferitele scrieri medievale de origine clericală concordă în a recomanda, ca reguli generale, *disciplina* acestora (tot una cu reţinerea[28]), *adecvarea* la împrejurări şi la statutul (respectiv,

---

şi efectelor vocii. Indicaţiile privitoare la tonalitate în cîntecele liturgice sînt, de asemenea, semnificative. Să mai notăm, în context, că vocea constituia, prin forţa ei de sugestie, una din componentele tipice şi pentru poezia narativă în limba „vulgară" (*cf.* Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 142 *sqq*).

[26] *Cf.* Jean-Claude Schmitt, *Raţiunea gesturilor în Occidentul medieval*. Traducere de Doina Marian. Prefaţă de Alexandru Duţu, Bucureşti, 1998, p. 447, 24; idem, *The rationale of gestures in the West: third to thirteenth centuries* in Jan Bremmer and Herman Roodenburg (editors), *A Cultural History of Gesture. From Antiquity to the Present Day*. With an introduction by Sir Keith Thomas, Polity Press, 1991, p. 64-65.

[27] *V. supra*, cap. II şi urm.

[28] Din acest unghi, disciplina gesturilor se opunea dezordinii lor, contrast evocat la nivelul limbajului prin cuplul antagonic *gestus-gesticulatio*. Ca în atîtea alte privinţe (constatate de noi în

la condiția) persoanelor, precum și *transparența* lor deplină în raport cu sufletul, a cărui cucernicie și sete de perfecțiune se cuveneau să le oglindească și, în același timp, să le promoveze. Nu întîmplător, de aceea, codificarea gesturilor ocupa un loc atît de important în îndreptarele (numite *ordines*) ceremoniale (rituale), iar calitățile morale asociate gestualității ideale erau *modestia* sau *temperantia* (măsura, cumpătarea, cuviința), *verecundia* (sfiala), *humilitas* (umilința) și, nu în ultimul rînd, *pudicitia* (curățenia, cinstea sau onoarea), toate, laolaltă, întruchipînd perfecțiunea conduitei[29].

Gesturile în Evul Mediu nu erau însă numai de acest tip, „confirmativ", evocînd și întărind virtuți spirituale; prin funcția lor mediatoare, ele erau, deopotrivă – cum, de altfel, am constatat – și instituante, construind, la fiecare palier al vieții sociale un ansamblu complex de legături, mult mai puternice decît dacă s-ar fi întemeiat doar pe o consemnare scripturară. Două erau acele părți ale corpului care, în conjuncție cu o gestualitate specifică, confereau această aparență de nezdruncinat ceremoniilor (riturilor) fondatoare la care participau: *mîna* și *gura*.

Componentă indispensabilă a gestualității rituale (care, la rîndu-i, constituia cel mai important segment al sistemului medieval de gesturi), mîna era nelipsită din absolut toate tipurile de ceremonii. Dacă – după cum am notat în capitolul precedent – capul și, mai tîrziu, inima reprezentau organele dominante ale corpului „imobil", în calitatea acestuia de metaforă sau de proiecție imaginară a ansamblului religios și social, precum și a Universului, mîna, în schimb, pare a fi fost partea cea mai importantă a corpului *concret*, în

---

paginile de mai sus), nici la acest capitol medievalitatea nu se îndepărta prea mult de prescripțiile autorilor antici (Quintillian, Cicero, Seneca), care recomandau, în arta oratorică, un dozaj riguros al gesturilor, deconsiliind ferm gestica frenetică, abundentă și dezordonată, considerată nu numai o dovadă a lipsei de autocontrol, ci și a unei origini socialmente inferioare. În spectacolele teatrale, de exemplu, unde gesturile variau după tipul personajelor, gestica sclavilor era, invariabil, incoerentă, iar a oamenilor liberi de joasă extracție, la fel (*cf.* Fritz Graf, *Gestures and conventions: the gestures of Roman actors and orators* in Jan Bremmer and Herman Roodenburg (editors), *op. cit.*, p. 49; medievalitatea va pune același preț înalt pe măsură – *modus* –, asociind-o, ca atribut esențial, comportamentului nobiliar; *cf.* Heinrich Fichtenau, *Living in the Tenth Century. Mentalities and Social Orders*. Translated by Patrick J. Geary, The University of California Press, Chicago and London, 1991, p. 138 *sqq*). Este interesant de observat, în context, că „discursul" modern referitor la gesturi (care începe să prindă contur, în apusul Europei, odată cu secolul al XVI-lea) va insista asupra acelorași însușiri ale gestualității potrivite (dozajul atent și reținerea), devenite mai tîrziu structuri principale ale etichetei princiare și, în genere, ale manierelor elegante. După opinia lui Norbert Elias, gestualitatea chibzuită (corelată de el cu o politică generală de control și reprimare a corpului, proprie preschimbării moderne a moravurilor) constituie o parte integrantă a așa-numitului „proces de civilizare" (*Prozeß der Zivilisation*), similar cu însăși modernitatea (faimoasa analiză în care filosoful și sociologul german dezvoltă acest punct de vedere intitulîndu-se chiar astfel: *Über den Prozeß der Zivilisation*, [Berlin], 1939). Întărit și de recomandările formulate de teoreticienii Reformei catolice, acest tip de gestualitate a avut, după observațiile lui Peter Burke, la nivelul elitei, mai mult succes în țările protestante din Nord, decît în regiunile mediteraneene, rămase tributare gesturilor exuberante (cazul Italiei fiind, în această privință, cel mai elocvent; Peter Burke, *The language of gestures in early modern Italy* in Jan Bremmer and Herman Roodenburg (editors), *op. cit.*, p. 71-83).

[29] Jean-Claude Schmitt, *Raţiunea gesturilor...*, *passim*.

mişcare, acţiunea ei – evidenţiată (sugerată) în sursele iconografice de poziţiile palmei şi ale degetelor – ipostaziindu-se, în toate cazurile, ca una de transmitere a unei forţe, puteri sau energii vitale[30].

Nici una din vechile civilizaţii, inclusiv aceea ebraică, greco-romană şi germanică nu a fost străină de această importanţă a mîinii. În dreptul roman, de exemplu, *manus* avea înţelesul de „putere", derivaţii lui desemnînd fie gesturile juridice asociate funcţiei de a transmite, lua sau recunoaşte puterea, fie această putere însăşi, ca în transferul legal de posesiune (*mancipatio*), eliberarea (*manumissio*) sclavului (*mancipium*) sau autoritatea bărbatului asupra soţiei, evocată prin expresia *in manu mancipioque*. În dreptul germanic, cuvîntul *mundeburde* (traductibil prin puterea stăpînului asupra casei şi pămîntului său) avea ca rădăcină particula *munt*, cu sensul de „mînă" – simbol şi agent al puterii. În religia creştină, *dextera domini* reprezintă şi astăzi un simbol capital, ca şi mîna producătoare de miracole a Fiului, devenită, în Evul Mediu, un model pentru gesturile rituale ale preoţilor, sfinţilor şi chiar ale monarhilor[31]. În ritualul intrării în vasalitate, omagiul (secvenţa sa cea mai importantă) rezerva, de asemenea, mîinii un rol simbolic esenţial, cum o demonstrează toate exemplele cunoscute.

Alături de mînă sau împreună cu ea, gura era de asemenea prezentă, prin *sărut*, în toate ritualurile medievale, cu toate că, spre deosebire de membrul superior, ambivalenţa ei era incomparabil mai marcată[32]. În pofida acestui neajuns, puţine gesturi par a fi avut, în epocă, o încărcătură simbolică mai mare ca *osculum*. Graţie unei semnificaţii de bază (şi anume: implicarea voluntară şi totală a fiinţei), care egala sau depăşea prin amplitudine multe din sensurile fundamentale ale celorlalte acte, el avea, tocmai din acest motiv, o arie de utilizare neobişnuit de largă şi o eficacitate ieşită din comun, dublată de o polisemie contextuală greu, dacă nu imposibil de detectat în alte cazuri.

Din punct de vedere corporal, de pildă, sărutul pe gură putea fi dătător de viaţă (ca în Creaţie) sau readuce la viaţă[33], dar, cel mai adesea, putea şi vindeca, această virtute avînd efect asupra orbirii şi uneori a leprei (caz rarisim, totuşi, singurul de acest tip fiind produs de Sfîntul Martin din Tours). Din acelaşi punct de vedere, sărutul era asociat şi

---

[30] Această funcţie mediatoare a mîinii în raport cu o serie de puteri a căror sursă nu era (totuşi!) ea, ne îndreaptă spre concluzia că membrul superior era imaginat ca făcînd parte dintr-un sistem mai complex de organizare, al cărui „vîrf" generator era un alt organ (capul?; inima?) sau o altă forţă.

[31] *Cf.* Jean-Claude Schmitt, *Raţiunea gesturilor...*, p. 131.

[32] Organ al adevărului, gura era şi unul al minciunii; organ al mîntuirii, prin cuvîntul care o promite, ea era, deopotrivă, şi unul al păcatului, în asociere cu lăcomia şi fructul oprit. Gura avea, de asemenea, şi o apăsată conotaţie sexuală, evidentă în toate sistemele simbolico-religioase (Yannick Carré, *op. cit.*.., p. 21 şi *passim*; pentru un supliment de informaţii referitoare la imaginarul simbolic al gurii, *v.* şi Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*. Traducere de Marcel Aderca. Postfaţă de Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti, 1998, *passim*).

[33] Una din situaţiile de acest tip este consemnată în Vechiul Testament, cînd Elisei a reînviat în acest mod un copil (A Doua Carte A Împăraţilor, 4, 32-33; *cf. Biblia sau Sfînta Scriptură a Vechiului şi Noului Testament. Cu trimeteri*, Societatea Biblică, *s. l., s. a.*).

erotismului tolerat (curtean), precum şi păcatului desfrînării (de fapt, tuturor descătuşărilor trupeşti condamnate de Biserică), prezenţa sa ca simbol de acest fel înregistrîndu-se în toate textele şi piesele iconografice medievale referitoare la dragoste, dorinţă şi trup. Ca expresie a afectivităţii, *osculum* era, de asemenea, un gest esenţial, agregînd toate riturile de întîmpinare şi salut, fie publice sau private, clericale sau laice. În perioada de apogeu a medievalităţii, acest obicei era o componentă importantă a etichetei princiare, fiind practicat, în contextul amintit (ca întîmpinare şi salut) deopotrivă între bărbaţi şi între bărbaţi şi femei. La fel, el pare a fi jucat un rol cardinal şi în relaţiile familiale şi în prietenia masculină (aici sărutul fiind chiar o veritabilă *pièce maîtresse*), fără a mai vorbi, desigur, de relaţiile feudo-vasalice, în ritualul de instituire al cărora *osculum* ocupa, precum se ştie, un loc central[34].

Această din urmă menţiune ne oferă prilejul de a constata că sărutul pe gură era inseparabil de toate riturile contractualiste, fie singur (ceea ce consolida puterea sa simbolică), fie ca parte a unui ansamblu mai vast, conţinînd şi alte gesturi (strîngeri de mînă, înmînarea unor obiecte, redactarea unui act scris etc.) şi / sau pronunţarea unor cuvinte (importanţa sărutului varia, totuşi, aici, în funcţie de natura contractului şi de numărul elementelor formale care îl structurau). Ca simbol contractual, sărutul era prezent şi în ceremoniile / ritualurile de confirmare / renunţare la o danie, un drept etc., precum şi în toate ritualurile de învestitură (de care am şi vorbit). În secolul al XIII-lea, însă, după două veacuri de existenţă[35], popularitatea sa în astfel de împrejurări încetează, atît ca urmare a progreselor incontestabile ale dreptului scris, cît şi a utilizării mai largi a sigiliului, practică menită a garanta secretul sau integritatea unui conţinut, a afirma proprietatea asupra obiectului sigilat sau a valida şi autentifica un act scris.

Ca „sărut al păcii", sărutul pe gură apare şi în diferitele tipuri de acorduri[36], precum şi în riturile de ordonare a membrilor clerului (deşi, aici, nu ca simbol constitutiv al sacramentului, ci doar ca unul ceremonial[37]). Tot el marca unirea simbolică a tuturor cre-

---

[34] Yannick Carré, *op. cit.*, p. 30-31 şi *passim*. Unul din cele mai importante şi cunoscute, totodată, studii privitoare la vasalitate şi la semnificaţia simbolică a sărutului pe gură este, desigur, cel al lui Jacques Le Goff, *Ritualul simbolic al vasalităţii* in idem, *Pentru un alt Ev Mediu. Valori umaniste în cultura şi civilizaţia Evului Mediu*. Studiu introductiv, note şi traducere de Maria Carpov, vol. II, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1986, p. 175-254.

[35] Apariţia sărutului pe gură este documentată de chartele franceze în a doua jumătate a secolului al XI-lea (pe larg, în *ibidem*, p. 153-162), dar în spaţiul german, ca parte a ritualului feudo-vasalic, mult mai devreme (în secolul X), cel mai timpuriu exemplu în acest sens putînd fi (dar faptul nu este întrutotul sigur) o relatare din anul 971 de la mănăstirea Sankt Gallen, referitoare la un asemenea sărut, schimbat între Otto I şi abatele ales Notker (*cf.* Heinrich Fichtenau, *op. cit.*, p. 18).

[36] Potrivit evidenţelor din *Istoria* lui Grigore din Tours, gestul se număra chiar printre obiceiurile germanice (*ibidem*, p. 39 şi Yannick Carré, *op. cit.*, p. 163 *sqq*).

[37] Încheind partea sacramentală a ritualului, el era un gest concluziv, de consfinţire a noii calităţi a celui ordonat. „Sărutul păcii" era prezent numai la consacrarea ordinelor majore – sub-diacon, diacon, preot, episcop –, cele minore (ostiarul, lectorul, exorcistul, acolitul) fiind excluse de la această practică. În acest cadru, *osculum* (dat de cei ordonaţi celorlalţi membri ai clerului,

dincioşilor în cadrul aceluiaşi trup, al Bisericii şi al lui Hristos[38]. Gesturile care marcau respectul deosebit şi afecţiunea profundă implicau, de asemenea, sărutul, dar nu pe cel despre care vorbim, ci pe acela pe obraz, frunte, mîini, picioare, bărbie, nas, ochi şi – mai rar – pe genunchi, piept, umeri, gît şi barbă[39]. Dar nu atît gura, cît *capul* şi corpul, în sine, par a fi jucat cel mai însemnat rol în simbolizarea respectului, cum ne-o sugerează nu numai „codul" întîlnirilor diplomatice (a căror gestualitate consta, în secolele XIV-XV, din înclinarea capului sau a întregului corp, descoperirea creştetului şi scurta genuflexiune[40]), ci şi prescripţiile regulilor monastice, care rezervau aceluiaşi organ (inclusiv privirii) funcţia de a semnaliza suprema umilinţă[41].

Polisemic şi riguros codificat, acest ansamblu medieval de gesturi nu a rămas, firește, la adăpost de schimbări. Treptat, odată cu diversificarea spectrului social (secolele XII-XIII),

---

participanţi la slujbă) era şi un simbol al integrării într-o familie (rudenie) spirituală (*ibidem*, p. 253 *sqq*).

[38] Semn al acestei uniuni, *osculum pacis* era, în acelaşi timp, şi factorul ei generator. Ca simbol complemetar al dragostei fraterne dintre credincioşi şi al împăcării cu Dumnezeu, sărutul pe gură poate fi, pe drept cuvînt, interpretat ca un gest integrator total – emblemă caracteristică a armoniei (*coherentia*) corpului social şi individual (obţinută, în acest ultim caz, prin unirea carnalului cu spiritualul). Dionisie pseudo-Areopagitul evocă foarte bine această proprietate a gestului, aceea de a uni deosebind, atunci cînd scrie că *„sărutarea păcii"* înfăptuieşte o *„viaţă unitară şi nezavistică, zidind ceea ce este asemenea pe cel asemenea şi deosebind cele divine şi uniforme de cele particulare"* (*op. cit.*, p. 98). Iată şi interpretarea aceluiaşi gest la Guillaume de Saint-Thierry, autor al unui superb comentariu la „Cîntarea Cîntărilor": *„Sărutul* – scrie el – *este o conjuncţie a trupurilor, exterioară şi afectuoasă, semn şi stimulent al uniunii interioare. El împrumută serviciul gurii şi ţinteşte, printr-un schimb reciproc, nu numai la conjuncţia trupurilor, ci şi a sufletelor. Hristos-Soţul a dat Bisericii, soţia lui, ca un fel de sărut, al cerului, atunci cînd, Verb devenit carne, s-a apropiat de ea atît de mult, încît s-a unit cu ea* (ut se ei conjugeret), *soţ atît de intim, încît nu a mai fost decît una cu ea, Dumnezeu devenit om, om devenit dumnezeu. Acest sărut* (Ipsum etiam osculum) *îl dă* [el] *sufletului credincios, soţia sa...El trage la el spiritul ei, i-l infuzează pe al lui* (suum infundens), *pentru a nu mai face din unul şi din celălalt decît un singur spirit* (ut invicem unus spiritus sint)*...Şi întocmai cum îndrăgostiţii, cu săruturile lor, printr-un schimb suav şi reciproc, îşi transmit unul altuia sufletele* (spiritus suos transfundentium), *tot astfel spiritul creat se revarsă* (se effundit) *în întregime în Spiritul care îl creează prin chiar această efuziune; în el, Spiritul Creator se infuzează în măsura pe care o vrea, iar omul devine un singur spirit cu Dumnezeu* (et unus spiritus homo cum Deo efficitur)*"* (Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur la Cantique des Cantiques (Expositio super Cantica Canticarum)*. Texte latin, introduction et notes de J.- M. Déchamet, o. s. b. Traduction française de †M. Dumontier, o. c. s. o., Paris, Les Éditions du Cerf, 1962 (*Sources Chrétiennes* N° 82), p. 113-114, 223). Sărutul pe gură sugerează, aşadar, cel mai deplin (inclusiv ca gest *actant*) dimensiunea integratoare, totalizantă a viziunii despre lume a medievalităţii (Yannick Carré, *op. cit.*, p. 221 *sqq*, 330, 332, 324-325).

[39] *Ibid.*, p. 353.

[40] Complicarea treptată a saluturilor oficiale s-a soldat cu apariţia diverselor tipuri de reverenţe, fixate de eticheta politeţii în secolele XVI-XVII. Cu toate că exista, strîngerea de mînă nu reprezenta, totuşi, gestul obişnuit în saluturi. Ţinerea sau escortarea cuiva de mînă aparţineau însă riturilor de prietenie şi de întîmpinare (*ibid.*, p. 99-101).

[41] Prin înclinare şi aţintirea privirii în pămînt (Heinrich Fichtenau, *op. cit.*, p. 36).

cînd lumea laicilor a tins să-şi adjudece o însemnătate din ce în ce mai mare, iar distincţiile dintre *ordines* şi, ulterior, „stări" au devenit şi mai apăsate, tipologia gesturilor s-a transformat şi ea, modelul (şi discursul) clerical unic din perioada anterioară făcînd loc unor „sisteme gestuale" mai numeroase şi complexe, diferenţiate nu numai după tradiţionalul clivaj dintre „laici" şi „clerici", ci în funcţie şi de alte criterii, cum ar fi apartenenţa socială, vîrsta, sexul ş. a. m. d. Finalitatea gesturilor s-a schimbat, bineînţeles, şi ea, trecînd din registrul mîntuirii în cel al idealurilor particulare de comportament, consonante cu statutul social al grupurilor. Drept urmare, scăpînd de imperativul unic, de pînă atunci, al opoziţiei faţă de „viciu", codificarea lor şi-a anexat rostul strict temporal de a preveni încălcarea sau răsturnarea unei ordini sociale specifice şi, totodată, de a delimita simbolic un anumit spaţiu de sociabilitate şi confluenţă, definit – ca în cazul exemplar al nobilimilor – nu numai de o sumă de condiţii obiective (bunăoară, naşterea), ci şi de însuşirea unui „cod cultural" bine determinat (cum a fost curtoazia), capabil de a semnaliza fără echivoc, apartenenţa. De la „divin" la „secol" şi de la „transcendent" la „imanent", gesturile medievale au făcut, aşadar, acelaşi pas ca întreg sistemul medieval de atitudini şi reprezentări, apropiindu-se, treptat, de modernitate.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY

În loc de încheiere

Cititorul avizat sau cel ocazional, va fi observat, desigur, la capătul acestor pagini, cîte lucruri importante au fost doar în treacăt atinse, cînd nu în mod deliberat omise. Nici un text, desigur, oricare ar fi el, nu poate spune vreodată totul. Ca simplu itinerar printr-o problematică dată, el este – mai este oare nevoie s-o spunem? – fatalmente selectiv, trebuind să aleagă între *spus* şi *nespus*, în funcţie, dacă nu de altceva, fie şi numai de criteriul elementar (şi subiectiv) al ţelurilor celui care scrie. Reamintirea acestui adevăr nu este totuşi suficientă pentru a justifica, ea singură, omisiunile de care vorbeam. Cîteva precizări suplimentare în privinţa opţiunilor noastre ni se par, de aceea, necesare, dacă nu pentru risipirea neclarităţilor remanente, măcar pentru motivarea lor şi mai buna înţelegere a ceea ce am scris.

Trei sînt, după opinia noastră, principalele chestiuni care ar fi meritat, în prezentul text, o discuţie mai amănunţită. Numite pe scurt, acestea sînt: *cronologia*, *evoluţia* sau *schimbarea* şi *ipostazele* (respectiv *percepţiile*) *diferenţiate*.

Se va fi văzut, prea bine, de-a lungul paginilor de mai sus, cît de puţine sînt reperele temporale pe care le-am oferit. În afară de interstiţiul reprezentat de secolele XI – XIII/XIV, care apare de mai multe ori (deşi sporadic), ca referent al modificărilor intervenite atît în atitudinea oamenilor faţă de spaţiu şi durată, cît şi în modul de raportare a instanţelor ecleziastice la diferitele meserii şi profesiuni, iniţial marginalizate ori interzise, precum şi la corp (revalorizat, treptat, începînd mai ales cu ultima din datele menţionate), alte semnalări de acelaşi fel au fost, de nu greşim cumva, cu totul excepţionale. Absenţa lor este cu deosebire netă în cazul a ceea ce noi am numit structurile definitorii ale mentalului colectiv medieval, pentru care o precizie sporită în acelaşi sens ar fi fost, poate, dezirabilă. Fiindcă, la urma urmelor, ne-am putea întreba, pentru *care* Ev Mediu sînt, în fond, valabile aceste structuri? Şi, de asemenea, cît de mult au „rezistat" ele, ca elemente definitorii ale acestui mental, pînă a nu se estompa definitiv, sub impactul modernităţii? Fără a mai repeta ceea ce am spus deja în deschiderea acestor pagini, anume că, prin „Ev Mediu" înţelegem aici, *grosso modo*, intervalul cuprins între secolele V/VIII – XVI, potrivit unei interpretări vest-europene a cronologiei (care nu este însă, reamintim, mai ales în privinţa *acestor* limite, unică), ne simţim datori să afirmăm acum că opţiunea noastră de a ne menţine *doar* între aceste limite, destul de vagi, fără a avansa şi alte repere cronologice, mai precise, a fost nu numai deliberată, ci şi atent calculată. E drept că „durata lungă", asociată – cum ştim – noţiunii de „mentalităţi" constituie, în această privinţă, o justificare cum nu se poate mai comodă, făcînd inutile suplimentările argumentative. Întîmplător sau nu, ea este, însă, după părerea noastră, perfect adevărată şi, ca atare, suficientă, pentru a ne fi dispensat de

obligaţia unei exactităţi care, în alte împrejurări, ar fi fost absolut normală. Acesta este, prin urmare, motivul care ne-a îndemnat să fim, de-a lungul prezentului text, atît de „flexibili" în privinţa unei periodizări stricte a elementelor de mentalitate analizate şi chiar să eliminăm, din capitolul al doilea, aproape orice referinţă în acest sens.

Dar, dacă lucrurile stau astfel, şi admiţînd că aproximarea cronologică îşi află temeiuri oarecum rezonabile, în ce fel mai putem surprinde, la acest nivel, al duratei lungi, schimbarea? Cum poate da seama o descriere ca aceea pe care tocmai am întreprins-o de evoluţia unor fenomene şi structuri, în condiţiile unei precarităţi atît de marcate a reperelor temporale? Sînt întrebări legitime, care aduc în discuţie a doua dintre cele trei chestiuni enunţate succint mai sus.

Am constatat deja că explicarea schimbării nu constituie punctul forte al explorărilor în domeniul mentalului colectiv; mai mult, chiar, că această dificultate reprezintă una din carenţele structurale ale istoriei mentalităţilor, de nenumărate ori semnalată de cei care au reflectat asiduu sau doar ocazional la presupoziţiile ei teoretice. În ceea ce ne priveşte, lectura paginilor de mai sus a arătat, credem, cu destulă claritate, că nici noi nu am dedicat chestiunii o atenţie specială, preferînd analizei explicative a aspectelor de mentalitate detectate, o repertoriere preponderent descriptivă, fără a insista prea mult asupra evoluţiei lor de-a lungul amplului segment temporal în care ne-am încadrat. Nu putem remedia aici această lacună, răspunzînd astfel interogaţiilor pe care cititorul şi le va fi pus, de bună seamă, de-a lungul paginilor de mai sus. Singurul lucru pe care-l putem face, totuşi, este să reamintim că, în privinţa atitudinilor faţă de spaţiu şi timp, precum şi a interpretării noţiunii de muncă şi a diverselor profesiuni, pragul decisiv al schimbării pare a se situa, ca în atîtea alte privinţe, între secolele XI – XIII/XIV, cînd reflexele comportamentale tradiţionale fac loc, treptat, unor conduite şi evaluări diferite, a căror familiaritate pentru noi, cei de astăzi, provine din faptul că ele prefigurează îndeaproape „modernitatea" (termen care, de asemenea, se pretează la discuţii nesfîrşite, dar pe care noi, decît să-i asociem înţelesul unic al unei definiţii lipsită, cu certitudine, de consens, preferăm să-l lăsăm astfel, într-o indeterminare infinit mai bogată în sensuri potenţiale). Cît despre percepţia Cosmosului nediferenţiat, indistincţia relativă dintre sacru şi profan şi specificul integrativ al gîndirii, care, laolaltă, se numără, cum am văzut, printre structurile definitorii ale mentalului colectiv medieval, fractura pare a fi intervenit, după opinia noastră, în fiecare din aceste aspecte, odată cu redescoperirea aristotelismului şi materializarea sugestiilor sale interpretative, într-o viziune radical nouă despre Univers, întemeiată nu pe principiul omologiei şi al strînsei corespondenţe dintre vizibil şi invizibil, ci, dimpotrivă, pe postulatul distincţiei lor[1]. Fără îndoială că rămîne de discutat dacă şi cît anume din această nouă perspectivă asupra lumii, înfiripată mai întîi (pe parcursul aceluiaşi interstiţiu menţionat) la nivelul elitei clericale instruite şi în marile centre de cultură ale Occidentului, a avut vreo influenţă şi asupra structurilor aperceptive

[1] *V.* pe larg în această privinţă studiul nostru, *Impactul aristotelic asupra gîndirii medievale a Occidentului latin* (I-II) în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol», Iaşi", T. XXX-XXXI, 1993-1994, p. 215-235 şi 155-169.

proprii celorlalte segmente sociale. Cu siguranţă că această influenţă, de va fi fost, a rămas, multă vreme, extrem de restrînsă şi chiar străină majorităţii „populare" a societăţii, care a continuat – dovezile în acest sens abundă[2] – să se raporteze la Univers prin optica aceleiaşi hermeneutici elementare. Acest lucru nu anulează însă importanţa schimbării produsă la „vîrf", care a declanşat un proces lent, dar ireversibil.

Această concluzie ne invită, în fine, să ne apropiem de ultima şi, neîndoielnic, cea mai spinoasă dintre chestiunile care au format pretextul rîndurilor de faţă: aceea a ipostazelor (percepţiilor) diferenţiate. Sînt structurile generale şi cele particulare ale mentalului colectiv, la care ne-am referit, comune *tuturor* societăţilor medievale vest-europene? Şi, în caz afirmativ, cum au fost ele trăite şi „practicate" la nivelul diverselor entităţi etnice şi cultural-lingvistice ale Occidentului (înţeles ca o arie geografică foarte largă, de la Mediterana în Peninsula Scandinaviei şi de la Atlantic în cîmpia Panonică)? Care sînt – dacă sînt – în această privinţă, eventualele particularităţi distinctive sau abateri de la generalitatea postulată mai sus? Iată doar cîteva din întrebările firesti pe care le ridică o problemă care, nefiind decît expresia tradiţionalului raport dintre general şi particular, nu va putea fi soluţionată decît prin acumularea unor cercetări – în primul rînd documentare – mult mai aplicate şi profunde decît aceea la care ne-am încumetat noi aici.

Este un deziderat al viitorului, care îşi va afla, sperăm, cît de curînd, împlinirea.

CU IASI / CENTRAL UNIVERSITY

[2] Analiza pe care Robert Muchembled a dedicat-o societăţii rurale din Franţa între secolele XV şi XVIII constituie una dintre nenumăratele cercetări care probează aproape exemplar acest lucru (*cf. Culture poulaire et culture des élites dans la France moderne (XVe – XVIIIe siècle. Essai*, Paris, 1978).

Repere documentare şi bibliografice

A. IZVOARE

Cea mai importantă sursă pentru istoria Evului Mediu este, fireşte, binecunoscuta *Patrologia Latina* (*Patrologiae cursus completus... series latina*), editată de Jacques-Paul Migne între 1844-1855 (217 volume cuprinzînd documente dintre anii 220-1216; seria I, publicată între 1844-1849, conţine vol. 1-73, iar seria II, publicată între 1849-1855, conţine vol. 74-217; între 1862-1865, la acestea s-au mai adăugat 4 volume de indici). Noi am folosit doar fragmentele care ne-au interesat din ediţia pe Internet a acestui vast *corpus*, intitulată *Patrologia Latina Database*, în 221 volume (http://pld.chadwick.com), care reproduce întocmai ediţia *princeps*, amintită (documentele şi indicii). Deosebit de importante ca surse directe sînt şi volumele din colecţia *Sources Chrétiennes*. Directeurs fondateurs: H. de Lubac, s. j. et J. Daniélou, s. j. Directeur: C. Mondésert, s. j., pe care le-am folosit, de asemenea, fragmentar. O altă sursă originală pe care am utilizat-o este binecunoscuta *Historia ecclesiastica gentes Anglorum* scrisă de Beda Venerabilul la începutul secolului al VIII-lea, consultată în tălmăcirea ei engleză: *A History of the English Church and People*. Translated and with an Introduction by Leo Sherley-Price. Revised by R. E. Latham, Penguin Books, London, 1968.

Extrem de utile ca instrumente de lucru sînt şi cîteva din nenumăratele culegeri de documente publicate de-a lungul timpului în diferite limbi de circulaţie internaţională, cum ar fi *The Portable Medieval Reader*, edited, and with an introduction, by James Bruce Ross and Mary Martin McLaughlin, New York, The Viking Press, 1972 şi Pierre Riché, Georges Tate, *Textes et documents d'histoire du Moyen Âge, V^e-X^e siècles*, vol. I, *V^e- milieu* [du] *VIII^e siècle*, vol. II, *Milieu* [du] *VIII^e-X^e siècle*, Paris, 1972, 1974, pe care le-am folosit cu precădere. Folositoare, de asemenea, ne-au fost o parte din documentele în limba engleză incluse în *Internet Medieval Sourcebook* (un amplu *site*, realizat şi întreţinut de Paul Halsall începînd cu decembrie 1997, la adresa http://www.fordham.edu/halsall/sbook.html), precum şi cele în limba franceză, publicate fragmentar de Georges Duby în vol. *L'Europe au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1984, structurat în aceeaşi manieră ca şi *Anul 1000* (*v.* mai jos).

Sursele în limba română, de natură să permită un acces nemijlocit la marii autori ai Occidentului latin şi la scrierile lor sînt, pînă în momentul de faţă, relativ puţine. Exceptînd tălmăcirile din ultimii ani din scrierile lui Origen, Toma d'Aquino, Francisc din Assisi (pe care nu le mai amintim aici), textele disponibile, care pot fi consultate cu folos pentru subiectele la care ne-am referit sînt: Dionisie pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească*. Traducere şi studiu introductiv de Cicerone Iordăchescu. Postfaţă de Ştefan Afloroaiei, Iaşi, Institutul European, 1994; Sfîntul Grigorie cel

Mare (Dialogul), *Cartea Regulei Pastorale (Cartea grijii pastorale)*. Traducere, prefaţă şi note de Preot profesor Alexandru Moisiu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996; Fericitul Augustin *Confessiones* (*Mărturisiri*). Traducere şi indice de Prof. Dr. Docent Nicolae Barbu. Introducere şi note de Preot Prof. Dr. Ioan Rămureanu, ediţia a II-a, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994; Jacques de Voragine, *Legenda de aur*, vol. I. Traducere, îngrijire şi prefaţă de Livia Titieni, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1998. De asemenea, se cuvine semnalată culegera subscrisă de Georges Duby, *Anul 1000*. Traducere de Maria Ivănescu. Postfaţă de Mihai-Răzvan Ungureanu, Iaşi, Ed. Polirom, 1996, care, deşi limitată tematic, conţine multe piese intersante revelatoare pentru structurile mentale medievale.

B. BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

I. Istoria mentalităţilor în istoriografia europeană

O familiarizare rapidă şi aprofundată cu „istoria" istoriei mentalităţilor, cu noţiunea, ca atare, precum şi cu dimensiunile teoretice ale acestui demers o pot îngădui, în primul rînd, cîteva contribuţii franceze fundamentale: Georges Duby, *Histoire des mentalités* in *L'Histoire et ses méthodes. Recherche, conservation et critique des témoignages*, sous la direction de Charles Samaran, Paris, 1961; Jacques Le Goff, *Les mentalités: une histoire ambiguë* in *Faire de l'histoire*. Sous la rédaction de Jacques Le Goff et Pierre Nora, vol. III, Paris, Gallimard, 1974; Philippe Ariès, *L'histoire des mentalités* in *La Nouvelle Histoire*, sous la direction de Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel, Paris, Retz, 1978 (acelaşi text a fost reluat in Jacques Le Goff, *La Nouvelle histoire*, Bruxelles, 1988, volum care este reeditarea prescurtată, fără modificări, a cărţii precedente); Michel Vovelle, *Idéologies et mentalités*, Paris, Éditions de la Découverte, 1985 (cu disocieri interesante în privinţa celor două concepte); Jacques Revel, *Mentalité* in André Burguière, *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, 1986. Iniţiativa franceză, dar şi interesul indiscutabil, teoretic şi practic, al cercetării mentalităţilor, în sine, au stimulat în ultimii ani demersuri consensuale şi în alte istoriografii ca, bunăoară, aceea germană şi anglo-saxonă. Notabile în această privinţă sînt, printre multe altele, cele subscrise de Rolf Reichardt, *«Histoire des Mentalités». Eine neue Dimension der Sozialgeschichte am Beispiel des französischen Ancien Régime*, „Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur". Herausgegeben von Georg Jäger, Alberto Martino, Friedrich Sengle, 3. Band, 1978, p. 130 – 167 (utilă sinteză referitoare la istoria domeniului şi direcţiile sale tematice şi metodologice, cu un amplu aparat bibliografic), Patrick H. Hutton, *The History of Mentalities: The New Map of Cultural History*, „History and Theory", XX, 3, 1981, p. 237 – 260 (analiză comprehensivă, din unghi metodologic, a scrierilor lui Ariès, Norbert Elias şi Foucault), Volker Sellin, *Mentaliät und Mentalitätsgeschichte*, „Historische Zeitschrift", 241, 3, 1985, p. 555-599 (bună trecere în revistă a contribuţiilor reprezentative în domeniu, însoţită de analiza conceptelor sale de bază),

Hagen Schulze, *Mentalitätsgeschichte-Chancen und Grenzen eines Paradigmas der französischen Geschichtswissenschaft*, „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht", Jahrgang 36, Heft 4, 1985, p. 247-270 (amplă trecere în revistă a evoluţiei acestei istorii; interesată mai ales de atuurile şi slăbiciunile sale conceptuale), Ulrich Raulff (Hg.), *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozese*, Berlin, Verlag Klaus Wagenbach, 1987 (însumînd mai multe reflecţii teoretice asupra istoriei mentalităţilor, aparţinînd cîtorva istorici contemporani celebri, francezi, germani şi anglo-americani) şi, în fine, G. E. R.. Lloyd, *Demystifying mentalities*, Cambridge University Press, 1990 (o critică radicală a conceptului şi a cîtorva din cele mai importante presupoziţii teoretice ale întregii direcţii, consensuală cu aceea, şi mai dură, întreprinsă de Hervé Coutau-Bégarie în *Le phénomène «Nouvelle Histoire». Grandeur et décadence de l'école des «Annales»*, Paris, Économica, 1983; ed. a II-a, 1989). Alte contribuţii în domeniu, demne de reţinut, dar nu de importanţa celor de mai înainte sînt: Robert Mandrou, *L'histoire des mentalités*, Encyclopaedia Universalis, vol. 8, Paris, 1968, p. 436-438; Gaston Bouthoul, *Les mentalités*, Paris, P. U. F., 1971 (o explorare foarte succintă, din unghi psihologic a conceptului); Alex Mucchielli, *Les mentalités*, Paris, P. U. F., 1985 (cercetare de acelaşi tip ca şi precedenta). Interesante consideraţii interdisciplinare, relative la posibilele confluenţe dintre istoria mentalităţilor şi alte ştiinţe pot fi consultate în numărul tematic al publicaţiei „Revue de Synthèse" (Troisième série, N^os^ 111-112, 1983), intitulat *„Histoire des sciences et mentalités"*). În afara analizelor speciale dedicate conceptului şi domeniului său de referinţă există şi alte reflecţii care, deşi privesc istoriografia (fie franceză, fie europeană) în ansamblu sau evoluţia ştiinţelor sociale, conţin referiri şi la istoria mentalităţilor (ori la avatarurile ei contemporane: antropologia istorică şi antropologia socială, de exemplu), cu atît mai interesante, cu cît sînt raportate la un anumit context epistemic. De reţinut în acest sens sînt, mai întîi, numerele tematice ale binecunoscutei reviste „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations" (apare de la începutul anilor '90 cu titlul schimbat: „Histoire, Sciences sociales"), 6/1983 (*„Histoire et sciences sociales"*) şi 6/1989 (*„Histoire et sciences sociales. Un tournant critique"*); de asemenea: T. K. Rabb, R. I. Rotbarg (editors), *The New History. The 1980's and beyond*, Princeton University Press, 1982; Georg G. Iggers, *New Directions in European Historiography*, Wesleyan University Press, 1984; François Dosse, *L'histoire en miettes. Des «Annales» à la «nouvelle histoire»*, Paris, Éditions de la Découverte, 1987; François Furet, *L'Atelier de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1989; André Burguière, *De la compréhension en histoire*, „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations", 1/1990; 17^e^ Congrès International des Sciences Historiques I. Grand thèmes. Méthodologie. Sections chronologiques, 1. Rapports et abrégés, Madrid, 1990 (cap. *Méthodologie*, 3. „Anthropologie, Histoire sociale, Histoire culturelle"); Peter Burke, *History and Social Theory*, Polity Press, Cambridge, 1992 (acum şi în limba română: *Istorie şi teorie socială*, Bucureşti, Humanitas, 1999).

Multă vreme, contribuţiile româneşti s-au rezumat, în acest domeniu, mai cu seamă la deosebit de fecunda operă de vulgarizare (dar cu numeroase sugestii aplicative) desfăşurată sistematic de regretatul Alexandru Duţu, unul dintre puţinii care, într-o perioadă de cvasi-izolare culturală, cum a fost ultimul deceniu comunist de dinainte de 1989, au

reuşit să menţină, fie şi la un nivel precar, contactul cu evoluţiile istoriografice europene. Dintre studiile şi cărţile sale, demne de reţinut pentru problema care ne interesează sînt următoarele: *Mentalité, durée et le paradigme des «Annales»*, „Revue Roumaine d'Histoire", XVIII, 1, 1979, p. 175-180 (textul semnalează celebra, la vremea ei, carte a lui Traian Stoianovich, *French Historical Method. The Annales Paradigm*, Cornell University Press, 1979); *Ce aduce nou istoria mentalităţilor?*, „România Literară", an XIII, nr. 14, 1980, p. 20; *Literatura comparată şi istoria mentalităţilor*, Bucureşti, 1982; *Dimensiunea umană a istoriei. Direcţii în istoria mentalităţilor*, Bucureşti, 1986. De consemnat tot aici sînt două studii subscrise de Lucian Boia (*L'historiographie roumaine et l'école des «Annales». Quelques interférences*, „Analele Universităţii Bucureşti. Istorie", XVIII, 1979, p. 31-40 şi *Istoria mentalităţilor (cu privire specială asupra Şcolii de la „Annales")*, „Revista de Istorie", tom 33, nr. 5, 1980), precum şi numărul tematic, datorat aceluiaşi Alexandru Duţu, al „Revue des Études Sud-Est Européennes" (XVIII, 4, 1980: *„Un débat: les mentalités collectives"*). Un număr asemănător a fost pregătit şi de „Revue Roumaine d'Histoire" (IX, 3, 1970), unde pot fi consultate două studii aproape de pionierat în domeniul la care ne referim: Alphonse Dupront, *D'une histoire des mentalités* şi Georges Duby, *Histoire et sociologie de l'Occident médiéval: résultats et recherches*, ambele fiind, dacă nu ne înşelăm, singurele texte publicate de istoricii francezi în vreo revistă românească, în timpul regimului comunist. Noi înşine ne-am ocupat, în două studii mai vechi, de explorarea aceleiaşi direcţii istoriografice, încercînd s-o facem mai cunoscută publicului român: Alexandru-Florin Platon, *Noi direcţii în istoriografia contemporană: istoria mentalităţilor*, „Acta Moldaviae Meridionalis" (Revistă a Muzeului de Istorie Vaslui), V-VI, 1983-1984, p. 313-320 şi *Pentru o istorie a mentalităţilor în spaţiul românesc*, „Analele Ştiinţifice ale Universităţii Iaşi (serie nouă). Istorie", tomul XXXII, 1986, p. 82-86. O bună introducere în aceeaşi materie este oferită de cartea semnată de Simona Nicoară şi Toader Nicoară, *Mentalităţi colective şi imaginar social. Istoria şi noile paradigme ale cunoaşterii*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană/Mesagerul, 1996.

Recent, cu începere din anii '90, au început să apară şi în istoriografia română studii aplicate, conexe fie antropologiei culturale şi religioase, fie domeniilor mentalului colectiv, care valorifică sugestiile metodologice şi modelele de cercetare din orizonturile culturale europene. Chiar dacă ele nu au o legătură directă cu ceea ce am întreprins noi în paginile prezentei cărţi, datori sîntem a le aminti: Paul Cernovodeanu, Paul Binder, *Cavalerii Apocalipsului*, Bucureşti, Ed. Silex, 1992; Doru Radosav, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII – XX)*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1997; Toader Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680 – 1800). Societate rurală şi mentalităţi colective*, Cluj-Napoca, Ed. Presa Universitară Clujeană, 1997; Ofelia Văduva, *Paşi spre sacru. Din etnologia alimentaţiei româneşti*, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1997; idem, *Magia darului*, Bucureşti, Ed. Enciclopedică, 1997; Ernest Bernea, *Spaţiu, timp şi cauzalitate la poporul român*, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1997; Iolanda Ţighiliu, *Societate şi mentalitate în Ţara Românească şi Moldova, secolele XV-XVII*, Bucureşti, Ed. Paideia, 1998. Se cuvin consemnate, de asemenea, atît deosebit de interesanta explorare întreprinsă de Barbu Ştefănescu şi Bodo Edith în marginea reflexelor men-

tale rurale oglindite de mai multe documente administrative de la începutul secolului al XIX-lea din Transilvania (*Ruperea tăcerii*, Oradea, Editura Muzeului Ţării Crişurilor, 1998), cît şi volumele intitulate *Identitate şi alteritate. Studii de imagologie*. Coordonatori, Nicolae Bocşan, Sorin Mitu, Toader Nicoară I-II, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 1996, 1998, conţinînd contribuţii de maxim interes la tema anunţată de titlu.

II. Mentalul colectiv medieval: structuri definitorii

Patru sînt, deocamdată, cele mai complete explorări de ansamblu ale mentalităţilor medievale, în măsură să ofere o foarte bună introducere în materie: František Graus (Hg.), *Mentalitäten im Mittelalter. Metodische und inhaltliche Probleme*, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen, 1987 (deosebit de utilă îndeosebi pentru explorarea structurilor imaginarului social al epocii); Peter Dinzelbacher (Hg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1993 (însumînd peste 650 de pagini, această amplă sinteză tematică cuprinde mai toate aspectele comportamentale, atitudinale, imagologice etc., ţinînd de domeniul mentalului colectiv, pe care le analizează comparativ, pe trei nivele: Antichitatea, Evul Mediu şi epoca modernă; fiecare capitol conţine şi un segment masiv de note, precum şi utile referinţe bibliografice; introducerea editorului conţine comentarii pertinente privitoare la conceptele de bază ale domeniului şi la dezvoltarea cercetărilor de istorie a mentalităţilor), Hans-Henning Kortüm, *Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*, Berlin, Akademie Verlag, 1996 (explorare combinată, deopotrivă a mentalităţilor de grup – ale nobilimii, cavalerilor, oamenilor Bisericii, marginalilor etc. – şi a celor generale, referitoare la moarte, sexualitate, dragoste, natură ş.a.m.d.) şi Hervé Martin, *Mentalités médiévales, XI^e^-XV^e^ siècle*, Paris, P. U. F., 1996 (deosebit de bogat şi preţios îndreptar metodologic, documentar şi bibliografic – conceput în conformitate cu normele colecţiei din care face parte volumul: binecunoscuta „Nouvelle Clio. L'Histoire et ses problèmes" –, completat, în partea a doua, cu o dublă analiză aplicată: a structurilor generale de mentalitate şi a reprezentărilor de grup; un comentariu amănunţit şi pozitiv al volumului poate fi consultat, sub semnătura lui Jean Flori – şi el un reputat medievist – în „Cahiers de civilisation médiévale, X^e^-XII^e^ siècles", 41^e^ année, 1998, Supplément annuel, p. 61-65). Alte referinţe, de asemenea demne de reţinut pentru imaginea de ansamblu a mentalului colectiv medieval (unele accesibile, de curînd, şi în limba română), sînt (în ordine alfabetică): Pierre Alphandéry, Alphonse Dupront, *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, vol. I-II, Paris, Albin Michel, 1954-1959; Marc Bloch, *Societatea feudală în Europa apuseană*. Traducere de Cristiana Macarovici. Postfaţă de Maria Crăciun, vol. I-II, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1996-1998; Robert Delort, *La vie au Moyen Âge*, ed. a 3-a, Paris, Seuil, 1982; Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e^ – XVIII^e^ siècles*, Paris, 1983 (volum apărut şi în limba română sub titlul: *Păcatul şi frica. Culpabilitatea în Occident, secolele XIII-XVIII*. Traducere de Mihai Ungurean şi Liviu Papuc. Postfaţă de Alexandru-Florin Platon, vol. I-II, Iaşi, Ed. Polirom, 1998); idem, *Frica în Occident (secolele XIV-XVIII). O cetate asediată*. Traducere,

postfaţă şi note de Modest Morariu, vol. I-II, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1986; idem, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XIII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1990 (ediţia în limba română: *Mărturisirea şi iertarea. Dificultăţile confesiunii. Secolele XIII-XVIII*. Traducere de Ingrid Ilinca, Iaşi, Polirom, 1998); Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978 (carte editată şi în limba română: *Cele trei ordine sau imaginarul feudalismului*. Traducere de Elena-Natalia Ionescu şi Constanţa Tănăsescu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1998); Heinrich Fichtenau, *Living in the Tenth Century. Mentalities and Social Orders*. Translated by Patrick J. Geary, The University of California Press, Chicago and London, 1991; *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou*, Paris, P. U. F., 1985; Jacques Le Goff, *Civilizaţia Occidentului medieval*. Traducere de Maria Holban, Bucureşti, 1971; idem, *L'homme médiéval*, Paris, Seuil, 1989 (acum şi în limba romînă: *Omul medieval* Traducere de Ingrid Ilinca şi Dragoş Cojocaru. Postfaţă de Alexandru-Florin Platon, Iaşi, Ed. Polirom, 1999); Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 á 1324*, Paris, Gallimard, 1982 (prezentă de cîţiva ani şi în limba română: *Montaillou sat occitan de la 1294 la 1324*. Traducere, prefaţă şi note de Maria Carpov, vol. I-II, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1992); Jacques Paul, *Biserica şi cultura în Occident în secolele IX-XII*, vol. I-II, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1996 şi, îndeosebi, extrem de valoroasele cărţi publicate de-a lungul timpului (mai cu seamă în anii din urmă) în diferite limbi de Aaron J. Gourevitch (al cărui nume ridică uneori editorilor occidentali probleme complicate de ortografiere: dacă în limba franceză el este transcris ca mai sus, în germană, de pildă, el apare Gurjewitsch, iar în engleză Gurevich): *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983; *Historical Anthropology of the Middle Ages*. Edited by Jana Howlett, Polity Press, Cambridge, 1992; *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, München, 1994; *La culture populaire au Moyen Âge. «Simplices et Docti»*, Paris, Aubier, 1996; *Stumme Zeugen des Mittelalters. Weltbild und Kultur der einfachen Menschen*, Böhlau Verlag, Weimar, Köln, Wien, 1997; *Himmlisches und irdisches Leben. Bildwelten des schriftlosen Menschen im 13. Jahrhundert. Die Exempel*, Verlag der Kunst, Amsterdam, Dresden, 1997. Lectura lor este indispensabilă oricui doreşte să se familiarizeze pe îndelete cu specificul paradigmei mentale medievale.

III. Timpul şi spaţiul

Pe lîngă volumele mai sus citate (care conţin, şi ele, referinţe la această chestiune), textele demne de reţinut în legătură cu reprezentările celor două coordonate în imaginarul colectiv al epocii sînt: Jean Gimpel, *Revoluţia industrială în Evul Mediu*. Traducere şi note de Constanţa Oancea. Prefaţă de Mircea Ţoca, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1983 (cap. 7); Jacques Le Goff, *În Evul Mediu: timpul Bisericii şi timpul negustorului* in idem, *Pentru un alt Ev Mediu. Valori umaniste în cultura şi civilizaţia Evului Mediu*. Studiu introductiv, note şi traducere de Maria Carpov, vol. I, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1986; idem, *Banii şi viaţa. Economie şi religie în Evul Mediu*. Traducere din limba franceză de Ecaterina Stănescu, Bucureşti, Ed. Erasmus, 1993; idem, *Naşterea Purgatoriului*. Cuvînt înainte: „Pentru ediţia românească" de Jacques Le Goff. Traducere, prefaţă şi

note de Maria Carpov, vol. I, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1995; Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps*, Paris, 1984; 17e Congrès International des Sciences Historiques I. Grand thèmes. Méthodologie. Sections chronologiques, 1. Rapports et abrégés, Madrid, 1990 (cap. *Méthodologie*, 1. „Conceptions européennes et asiatiques du temps dans l'historiographie"; Paul Zumthor, *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, 1993.

IV. Munca

De semnalat aici sînt următoarele titluri: Émile Benveniste, Don et échange dans le vocabulaire indo-européen in idem, Problèmes de linguistique générale, Paris, 1966; idem, Vocabularul instituţiilor indo-europene, vol. I, Economie, rudenie, societate. Traducere din limba franceză de Dan Sluşanschi, Bucureşti, Ed. Paideia, 1999; Robert Fossier, Histoire sociale de l'Occident médiéval, Paris, 1970; Bronislaw Geremek, Truands et misérables dans l'Europe moderne, 1350-1600, Paris, Les Éditions du Seuil, 1980; Jacques Le Goff, Muncă, tehnici, artizani în sistemele de valoare din Evul Mediu timpuriu (secolele V – X) şi Ţăranii şi lumea rurală în literatura Evului Mediu timpuriu (sec. V-VI) in idem, Pentru un alt Ev Mediu... (ediţia citată; v. supra), vol. I; Michel Mollat, Études sur l'histoire de la pauvreté, Paris, Les Éditions du Seuil, 1974; idem, Les pauvres au Moyen Âge, Paris, Les Éditions du Seuil,1978.

V. Imaginarul. Viziunile, apariţiile, visele

Una din cele mai exhaustive cercetări, dedicate formelor imaginarului medieval, întemeiată pe documentele fundamentale ale genului, este aceea a lui Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1981, după părerea noastră, de neegalat pînă astăzi. Alte contribuţii în domeniu sînt: Jurgis Baltrusaitis, *Evul Mediu fantastic*, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1975; Jérôme Baschet, *Les concepts de l'enfer en France au XIVe siècle: imaginaire et pouvoir*, „Annales. Économies, Sociététes, Civilisations", n°1, 1985; Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*. Ediţia a doua revăzută. Traducere de Gabriela şi Andrei Oişteanu. Prefaţă şi note de Andrei Oişteanu. Cuvînt înainde Lawrence E. Sullivan (în româneşte de Sorin Antohi), Bucureşti, Ed. Nemira, 1996; Jean Delumeau, *Une histoire du Paradis. Le jardin des délices.*, Paris, Fayard, 1992 (şi în limba română: *Grădina desfătărilor. O istorie a paradisului*, Bucureşti, 1997); Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*. Traducere de Marcel Aderca. Postfaţă de Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti, 1998; Carlo Ginzburg, *Brînza şi viermii. Universul unui morar din secolul al XVI-lea*. Traducere de Claudia Dumitriu, Bucureşti, Ed. Nemira, 1997; Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval. Eseuri*. Traducere şi note de Marina Rădulescu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1991; Georges Minois, *Istoria infernurilor*. Traducere din franceză de Alexandra Cuniţă, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1998; Robert Muchembled,

L'autre côté du miroir: mythes sataniques et réalités culturelles aux XVIe et XVIIe siècles, „Annales. Économies, Sociététes, Civilisations", n° 2, 1985.

VI. Simbolurile

De semnalat în legătură cu această chestiune sînt următoarele titluri: Luc Benoist, *Semne, simboluri şi mituri*. Traducere de Smaranda Bădiliţă, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1995; Pierre Bourdieu, *Sur le pouvoir symbolique*, „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations", t. 32, n° 3, 1974; Antoine Casanova, *Symboles liturgiques et hstoire*, „La Pensée", N° 155, 1971, p. 24-55; Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*. Prefaţă de Georges Dumézil. Traducere de Alexandra Beldescu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1994; idem, *Sacrul şi profanul*. Traducere de Brînduşa Prelipceanu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1995; René Guenon, *Simboluri ale ştiinţei sacre*. Traducere din franceză de Marcel Tolcea şi Sorina Şerbănescu. Control ştiinţific al traducerii de Anca Manolescu, Bucureşti, Humanitas, 1997; Michel Pastoureau, *Figures et couleurs. Étude sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Paris, 1986; idem, *Stofa diavolului. O istorie a dungii şi a ţesăturilor vărgate*. Traducere de Gabriela Scurtu-Ilovan şi Oana Ududec. Studiu introductiv de Maria Carpov, Iaşi, Institutul European, 1998;

VII. Metafora corpului

Bibliografia „corpului" a înregistrat în ultimii ani o creştere aproape exponenţială. Dintre referinţele privitoare la statutul corpului şi la imaginile sale mentale *numai* în perioada Antichităţii tîrzii şi a Evului Mediu, putem cita: în primul rînd, Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart, 1978 – cea mai completă, pînă la ora actuală, reconstituire a istoriei metaforei politice organiciste în Antichitate şi Evul Mediu; aceeaşi importanţă remarcabilă, pentru înţelegerea modului cum imaginea corpului, structurînd ideologia monarhică, a contribuit hotărîtor la treptata depersonalizare a ideii medievale de putere şi la configurarea noţiunii abstracte de Stat (prefigurînd astfel modernitatea) este cartea astăzi clasică a lui Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1957, care continuă să rămînă unul din cele mai însemnate repere în domeniul teologiei politice a Evului Mediu; menţiuni utile privitoare la metafora politică a corpului (deşi incidentale şi indirecte) sînt de aflat şi în alte patru analize ale ideilor politice medievale: John Bowle, *Western Political Thought. An Historical Introduction from the Origins to Rousseau*, Methuen, London, Barnes & Noble, New York, 1961, R. N. Berki, *The History of Political Thought. A Short Introduction*, Dent: London and Melbourne, 1984, J. H. Burns, *Histoire de la pensée politique médiévale, 350-1450*, Paris, P. U. F., 1993 şi Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, Routledge, London and New York, 1996; de asemenea, deosebit de

folositoare şi instructive sub raportul explorării sistematice a diferitelor ipostaze ale corpului din Antichitate şi pînă astăzi sînt studiile cuprinse în ampla sinteză intitulată *Fragments for A History of the Human Body*. Edited by Michel Feher, Ramona Nadaff, Nadia Tazi. Part I-III, Urzone, New York 1989, precum şi cele din volumul *Framing medieval bodies*. Edited by Sarah Kay & Miri Rubin, Manchester University Press, Manchester and New York, 1994, ambele demne de cel mai mare interes. Alte repere în acest domeniu mai sînt: Jacques Krynen, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII^ème – XV^ème siècle*, Paris, Gallimard, 1996, Thomas Laqueur, *Corpul şi sexul de la greci la Freud*. Traducere din engleză de Narcis Zărnescu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1998, Marius Lazurca, *Invenţia trupului*, Bucureşti, Ed. Anastasia, *s. l.*, *s. a.*, Mark Gregory Pegg, *Le corps et l'autorité: la lèpre de Baudouin IV*, „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations", n° 2, 1990, p. 265-287 şi Marie-Christine Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel*, Paris, Flammarion, 1983.

VIII. Oralitatea. Gesturile

Cele mai semnificative titluri, privitoare *direct* la această chestiune, sînt, aici: Jan Bremmer and Herman Roodenburg (editors), *A Cultural History of Gesture. From Antiquity to the Present Day*. With an introduction by Sir Keith Thomas, Polity Press, 1991; Yannick Carré, *Le baiser sur la bouche au Moyen Âge. Rites, symbôles, mentalités, à travers les textes et les images, XI^e – XV^e siècles*, Paris, 1992; Carla Casagrande, Silvana Vecchio, *Les péchés de la langue. Discipline et ethique de la parole dans la culture médiévale*. Traduit de l'italien par Philippe Baillet. Préface de Jacques Le Goff, Paris, 1991; Carlo Ginzburg, *Brînza şi viermii. Universul unui morar din secolul al XVI-lea*. Traducere de Claudia Dumitriu, Bucureşti, 1997; Paul Zumthor, *La lettre et la voix. De la „littérature" médiévale*, Paris, 1987; Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990 (de curînd şi în limba română: *Raţiunea gesturilor în Occidentul medieval*. Traducere de Doina Marian. Prefaţă de Alexandru Duţu, Bucureşti, 1998).

BCU IAŞI / CENTRUL VECHI

Société et mentalités en Europe du Moyen Âge. Une introduction à l'anthropologie historique

- Résumé -

Après plus de 70 ans dès leur début, grâce au renouvellement méthodologique dû à l'initiative de Marc Bloch et de Lucien Febvre, les fondateurs des „Annales", les études historiques des mentalités sont devenues intimement liées à toute enquête visant à reconstituer non seulement la vie quotidienne d'autrefois, mais aussi d'autres pans du passé, apparemment pas en rapport direct avec ce domaine.

Quelles sont les présupposées théoriques de telles études? Quand ont-elles commencé? Sur quels genres de concepts s'appuient-elles? Se sont quelques-unes des questions posées dans le premier chapitre, à caractère introductif et théorique, de ce livre, qui traite de l' „histoire" de l'histoire des mentalités, c'est-à-dire de sa lointaine préfiguration (dans les années '30 de notre siècle), de sa terminologie, des tentatives faites pour lui donner une définition, ainsi que de ses méthodes de recherche, parmi lesquelles l'approche interdisciplinaire est la plus importante. Le long trajet historique qu'ils ont parcouru n'a pas été sans effets sur la „physionomie" de ces études, qui sont en passe depuis une dizaine d'années, par le biais de leur revue tutélaire, les „Annales", de redéfinir leur champ de recherche et de réfléchir d'une manière plus poussée sur leurs concepts et leurs méthodes. Cette réflexion est d'autant plus ardue non seulement a cause des critiques virulentes auxquelles ont été soumises, dans la dernière décade, les études des mentalités; cette réflexion s'impose également parce que, grâce à un élargissement démesuré de leur domaine cognitif due à une ambition „globalisante", ces études ont fini par se dissoudre dans plusieurs directions indépendantes d'enquête, chacune avec son propre domaine, ses notions de base et sa méthodologie. Ce qui fait qu'il n'y en a plus aujourd'hui une „histoire des mentalités" proprement dite, comme dans les années '60-'70, mais des différentes histoires parallèles qui ne s'accordent plus que dans le respect purement formel à l'égard de leurs origines communes. L'identité unique et fondatrice de l'ancienne „histoire des mentalités" semble donc à jamais perdue, étant remplacée aujourd'hui par des identités „réticulaires" ou fragmentaires, composées sur chacune des spécialités qui ont hérité d'elle. D'autre part, la fin des régimes communistes à l'Est, précédée par l'échec non moins évident des grandes idéologies (et en premier lieu du marxisme) qui ont présidé à l'histoire de l'Europe à partir du XIX^{eme} siècle on considéra-

CENTRAL EUROPEAN UNIVERSITY LIBRARY

blement accéléré cette œuvre de réflexion dans un contexte qui met en question l'histoire elle-même. Toutefois, ces dernières années ont montré que, face à ces grandes provocations, et même dans leur actuel état de dispersion, les études des mentalités ont su faire preuve de souplesse et d'adaptation, tout en sachant rester actuelles.

L'étude historique des mentalités ayant dès le début choisi le Moyen Âge comme champ privilégié de la recherche, le second chapitre de ce livre tente, à la suite de cette tradition, de reconstituer quelques unes des structures mentales fondamentales propres à cette époque (notamment à l'Ouest de l'Europe, dans l'espace propre au catholicisme), afin de mieux comprendre „un monde que nous avons perdu" (d'après les mots de Peter Laslett), mais qui continue quand-même à exercer sur nous son influence. L'esprit profondément religieux est, en bonne logique, la première de ces structures et, non moins, la plus importante. Comme ses prédécesseurs des époques plus anciennes, l' „homme médiéval" vivait, lui-aussi, dans un monde sacralisé, dominé par la présence de l'invisible et gouverné par la volonté divine, qui s'exprimait par d'innombrables signes et symboles „lus" à travers la nature environnante. La religion des époques pré-modernes n'était pas, comme on pourrait le croire aujourd'hui, une „idéologie", un corpus doctrinaire qui réclamait une adhésion inconditionnelle. Elle n'était, non plus, un „enseignement", dans le sens conventionnel du terme. Bien plus que ça, elle était une manière d'être, un type tout à fait particulier de l'institution du social, défini par le choix de ses membres „de se posséder en consentant à leur propre dépossession" (Marcel Gauchet), bref, un paradigme radicalement différent du notre, de pensée et d'affectivité, et qui, de par cela même, se situe par rapport à nous dans une irréductible altérité. Les autres traits dominants de la mentalité médiévale, à savoir: l'omniprésence du sacrée, la foi dans les miracles, la vision unitaire et hiérarchique de l'Univers (ce que faisait que les dichotomies aujourd'hui si courantes, entre le visible et l'invisible, temporel et spirituel, Ciel et Terre etc. ne soient à l'époque que de simples distinctions), la préférence – enfin – montré (surtout par le menu peuple) à tout ce qui est concret, palpable découlent naturellement de ce trait fondamental.

Parmi ces particularités mentales, la perception du temps et de l'espace (sujet du troisième chapitre) est d'autant plus importante parce qu'elle exerçait une grande influence sur la conduite des gens et les comportements collectifs de la société. Á part le temps „objectif", celui de la pensée théologique savante, il y avaient une multitude de „temps sociaux" (naturel ou agraire, seigneurial, clérical et urbain), qui sont longtemps restés séparés, jusqu'à ce que le temps „nouveau", celui de la ville et des marchands aboutit à instituer sa domination incontestable. L'espace non plus n'était pas conçu d'une manière ni unitaire, ni homogène à cause surtout des grandes distances, très longues à couvrir et des moyens de transports lents et souvent coûteux. Le voyage fut pendant longtemps au Moyen Âge, une vraie aventure, n'étant assumé, jusqu'au XI^{ème} siècle au moins, que comme pèlerinage ou comme itinéraire fictif, spirituel, identique à l'édification ou à une découverte de la divinité. Á partir du XII^{ème} et du XIII^{ème} siècles, dans les circonstances d'une croissance démographique renouvelée et de l'expansion territoriale de la Chrétienté au-delà de ses marges traditionnelles (notamment en Europe Centrale, sur le littoral de la mer Baltique et dans la Péninsule Ibérique), la vision que

les hommes avaient de l'espace géographique commença à changer lentement, ce qui aboutit finalement aux grandes découvertes du XV^{ème} et XVI^{ème} siècles, qui marquent un des tournants décisifs de la modernité.

La valeur que les gens de l'époque attribuaient au travail est une composante tout aussi importante des structures mentales du Moyen Âge occidental, ce qui justifie son analyse au IV^{ème} chapitre du livre. L'attitude que le christianisme officiel et ses portes-paroles autorisés on eus à l'égard de la notion de travail et des différents métiers n'est pas restée inchangée au cours des longues siècles qui on marqués cette époque. Tandis que l'interprétation du mot a constamment hésité entre une dévaluation fondée sur les témoignages des Écrits et une timide, mais non moins constante, mise en valeur, légitimée par le rôle du travail dans l' „économie de la sainteté", l'attitude face aux divers métiers a évoluée elle-aussi, d'une critique radicale des activités jugées peu conformes aux normes religieuses, à une discrète justification, dont ont joui notamment certaines occupations urbaines. Le rapport entre richesse et pauvreté a changé lui aussi en faveur du premier terme, grâce surtout à un élan économique qui transforma L' Église elle-même en une institution extrêmement prospère (et, de ce fait, très contestée).

Comme moyens de la connaissance de l'au-delà, les visions, les apparitions et les rêves s'inscrivent, par rapport aux attitudes face au temps, à l'espace et au travail dans un tout autre registre: celui de l'imaginaire. L'analyse de celui-ci (faite au V^{ème} chapitre) montre la vraie spécificité des mentalités médiévales et, non moins, leur irréductible altérité face à nous, les gens modernes. Ayant comme sujet soit une annonce divine, soit un voyage dans les territoires „fantastiques" (Paradis, Enfer, Purgatoire), les productions de l'imaginaire médiéval sous-tendent une forme tout à fait particulière, plus précisément irrationnelle, de contact avec l'invisible, mais qui, de ce fait, n'était jugée moins licite comme démarche cognitive appliquée à un ordre des choses qui était investi, lui, avec la même „densité" que la réalité concrète.

Les symboles (répertoriées dans le chapitre suivant, le VI^{ème}) avaient rigoureusement une fonction identique, assurant le même type de connaissance par rapport à l'invisible et un exercice constant des aptitudes herméneutiques du clergé. Á la différence de la riche variétés des symboles animaliers, floraux, vestimentaires, minéralogiques, numériques etc., la métaphore du corps (sujet du VII^{ème} chapitre) est plutôt un symbole intellectuel, élaboré en marge d'une permanente réflexion tant sur les relations entre l'être humain et l'Univers, que sur la nature de la société et des relations entre ses membres constitutifs. Qu'il s'agisse de son hypostase cosmique (postulant l'étroite correspondance entre l'homme et le monde, en entier), ou de celle ecclésiologique ou politique (dans lesquelles le corps est figuré comme épitomé de l'Église ou bien de la l'État monarchique), cette métaphore illustre au plus haut point la vision „intégriste" (globale ou unitaire) que le Moyen Âge nourrissait à l'égard de l'Univers entier, aussi bien que de l'être humain. En même temps, grâce à sa puissante force de suggestion, l'image du corps a été une pièce maîtresses du discours „politique", tant de la Papauté, que de l'Empire et des royautés, instances qui l'ont mise en œuvre à des fins de légitimation symbolique du pouvoir.

L'importance de l'oralité et la riche gestualité, présente, celle-ci, surtout dans les nombreux rites qui scandaient la vie sociale et religieuse médiévale, sont encore deux traits qui particularisent la manière d'être des gens au Moyen Âge, tout en définissant la culture de cette époque. Leurs divers aspects sont analysés dans le dernier chapitre du livre, en guise de conclusion provisoire à un essai de synthèse qui aurait pu, sans doute, rassembler bien d'autres traits encore des mentalités médiévales, mais qui est quand même assez éloquent en soi pour suggérer, même en cette forme abrégée, leur insolite richesse.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Indice

A

ABELARDUS, Petrus, 108
ACSAN, Ion, 89, 168
ADAMEŞTEANU, Gabriela, 45
ADAMO, Salimbene di, 217
ADORNO, Anselm, 121
AFLOROAIEI, Ştefan, 81, 155, 172, 214, 229
AHRWEILLER, Hélène, 20, 43
ALBERTI, Leon Battista, 103, 138
ALBIN, Michel, 230
ALPHANDÉRY, Pierre, 233
AMBROSIUS din Milano, 136, 216
ANDREASI, Osana, 142
ANTOHI, Sorin, 39, 89, 144, 164, 168, 235
ARDENT, Raoul, 218
ARIÈS, Philippe, 10, 21, 47, 48, 49, 96, 124, 230
ASSIZI, Francisc din, 157
AUGUSTODUNENSIS, Honorius, 127, 173, 178, 215, 217
AVĂDANEI, Mihai, 165
AYMARD, Paul, 148, 149, 152

B

BACHELARD, Gaston, 60, 154
BACONSKY, Teodor, 166
BAHTIN, Mihail, 53, 85, 174
BAILLET, Philippe, 218, 237
BALZAMO, Elena, 85, 114, 142, 212
BARBU, Daniel, 89, 97, 125, 149, 216, 230, 232
BAROJA, Julio Caro, 27
BĂDESCU, Ilie, 59
BĂDILIŢĂ, Smaranda, 164, 236
BEAUVAIS, Vincent de, 204
BECKET, Thomas, 193
BELDESCU, Alexandra, 91, 96, 154, 236
BENOIST, Luc, 164, 236
BENVENISTE, Émile, 76, 135, 157, 158, 176, 235
BERDAN, Lucia, 71, 181
BERGSON, Henri, 54
BERKI, R. N., 175, 236
BINASCO, Veronica da, 142
BINDER, Paul, 232
BINGEN, Hildegarde din, 204
BIZIÈRE, Maurice, 60
BLESSING, K. Werner, 12
BLOCH, Marc, 22, 24, 25, 29, 31, 40, 46, 60, 63, 64, 77, 87, 88, 94, 110, 233, 238
BLONDEL, Charles, 22
BOCŞAN, Nicolae, 233
BOGLIONI, Pierre, 52
BOIA, Lucian, 38, 44, 45, 232
BOLLÈME, Geneviève, 51
BORST, Arno, 14
BOSCH, 175
BOURDÉ, Guy, 96
BOURDIEU, Pierre, 35, 154, 236
BOUREAU, Alain, 13, 32
BOUTET, Dominique, 80, 160
BOUTHOUL, Gaston, 17, 18, 57, 58, 231
BOWLE, John, 175, 193, 196, 236
BRADWARDINE, 108
BRAS, Gabriel Le, 55
BRAUDEL, Fernand, 11, 56, 58, 64
BREMMER, Jan, 220, 221, 237
BRÉMOND, 52
BREZEANU, Stelian, 44
BRILL, E. J., 185
BROWN, Peter, 74
BRUCE, Robert, 204
BRUEGEL, 175
BRUHL, Lucien Lévy, 22
BURGUIÈRE, André, 16, 24, 29, 32, 230
BURIDAN, 108
BURKE, Peter, 20, 37, 39, 221, 231
BUSUIOC, Ileana, 148
BYNUM, Caroline Walker, 83, 170, 208, 210

C

CAILLOIS, Roger, 70, 72, 76, 86

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CAMILLE, Michael, 166, 171, 173, 193, 200, 204
CANGUILHEM, Georges, 60
CANNING, Joseph, 111, 179, 180, 193, 194, 196, 236
CAPET, Hugo,126
CAPITANI, Osvaldo, 86
CAROZZI, Claudio, 27
CARPOV, Maria, 52, 53, 82, 89, 93, 96, 99, 124, 128, 144, 159, 162, 223, 234, 236
CARRÉ, Yannick, 201, 214, 222, 223, 224, 237
CASAGRANDE, Carla, 218, 237
CAVALCA, Domenico, 103
CĂLINESCU, Matei, 105, 110
CĂZAN, Ileana, 163
CERNOVODEANU, Paul, 42, 232
CHABANNES, Adémar de, 73, 147, 165
CHARTIER, Roger, 8, 22, 26, 32, 35, 51, 52, 56, 57, 60, 65, 230
CHARTRES, Bernard de, 109
CHAUNU, Pierre, 47, 56, 95, 118, 120
CHIHAIA, Pavel, 34
CHOBHAM, Thomas, 132
CLAIRVAUX, Bernard de, 112, 157, 179
COCHRANE, Lydia G., 67, 102, 168
COHN, Norman, 45
COJAN, Ana, 89, 168
COJOCARU, Dragoş, 67, 117, 126, 234
COLIN, A., 10, 29, 71, 94, 183
CONCHES, Guillaume de, 109, 194
CONSTANTINESCU, Nicolae, 71, 181
CORNEA, Andrei, 105, 172, 175, 212, 213
CORNEANU, Nicolae, 74
COUTAU-BÉGARIE, Hervé, 28, 65, 231
CRĂCIUN, Maria, 77, 94, 233
CRESPIN, André, 107
CULIANU, Ioan Petru, 16, 89, 144, 164, 168, 235
CUNIŢĂ, Alexandra, 144, 235

D

D'AQUINO, Toma, 82, 101, 126, 127, 131, 132, 177, 199, 202, 214, 229
DAMIANI, Petrus, 179
DANIÉLOU, J., 229
DANTE, 108, 126, 132
DAVIS, Natalie Zemon, 27, 52
DÉCHAMET, J.- M., 224
DELEUZE, Gilles, 119
DELORT, Robert, 89, 94, 100, 102, 113, 161, 233
DELUMEAU, Jean, 45, 52, 55, 82, 89, 96, 103, 125, 134, 138, 155, 161, 233, 235
DÉMANGEON, Albert, 22
DESCHAMPS, Eustache, 205
DICKINSON, John, 196
DIMITRIU, Daniel, 45
DINZELBACHER, Peter, 9, 12, 13, 27, 77, 79, 80, 88, 90, 102, 112, 113, 114, 115, 119, 140, 142, 144, 145, 146, 147, 169, 170, 207, 208, 233, 235
DOMINICI, Giovanni, 137
DOSSE, François, 231
DRĂGAN, Ion, 59
DUBOST, Francis, 80
DUBY, Georges, 9, 10, 13, 16, 20, 27, 34, 37, 57, 58, 63, 73, 78, 90, 91, 107, 124, 134, 148, 152, 161, 174, 183, 184, 186, 197, 229, 230, 232, 234
DUMÉZIL, Georges, 91, 96, 154, 236
DUMITRESCU, Sorin, 35, 84
DUMITRIU, Claudia, 10, 212, 235, 237
DUMONT, Louis, 80, 82, 85
DUPRONT, Alphonse, 30, 37, 56, 65, 232, 233
DURAND, Gilbert, 154, 178, 222, 235
DURKHEIM, Émile, 24, 52
DUŢU, Alexandru, 27, 30, 31, 36, 41, 42, 57, 113, 127, 220, 231, 232, 237

E

ECO, Umberto, 77
EDITH, Bodo, 232
ELIADE, Mircea, 16, 69, 70, 72, 77, 89, 91, 95, 104, 116, 117, 154, 155, 156, 162, 164, 168, 171, 236
ELIAS, Norbert, 22, 25, 32, 221, 230
ENGEL, Eduard, 9
ERIUGENA, Ioan Scotus, 81

F

FARABI, Al., 81, 200, 201
FAVRE, Robert, 47
FEBVRE, Lucien, 10, 22, 24, 25, 31, 46, 52, 57, 60, 63, 64, 238
FEHER, Michel, 83, 156, 169, 237
FERRÉOL, Gilles, 52
FERTÉ, J., 89
FEUILLET, Michel, 148
FICHTENAU, Heinrich, 14, 84, 136, 137, 221, 223, 224, 234
FISHMAN, Joshua, 37
FLANDRIN, Jean-Louis, 10
FLAVIUS, Josephus, 107
FLORI, Jean, 233
FONTAINE, Jacques, 172
FONTANA, Alessandro, 37
FOSSIER, Robert, 71, 94, 102, 125, 183, 235
FOUCAULT, Michel, 32, 39, 40, 54, 230
FRANCASTEL, Pierre, 33
FRAZER, James, 154
FRIED, J., 14
FURET, François, 37, 39, 231

G

GÁBOR, Klaniczay, 27
GAUCHET, Marcel, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 105, 192, 239
GAUDEMARIS, André de, 158, 216
GEARY, Patrick J., 14, 84, 136, 221, 234
GEIGER, Theodor, 9
GENNEP, Arnold van, 70, 71, 181
GEREMEK, Bronislaw, 27, 42, 117, 126, 128, 138, 139, 235
GERSON, Jean, 206
GHERGHEL, Valeriu, 165
GHIMPEŢEANU, Nicolae, 118
GILLET, Robert, 158, 216
GILSON, Étienne, 210
GINZBURG, Carlo, 10, 14, 27, 50, 51, 54, 57, 165, 212, 235, 237
GIRARDET, Raoul, 45
GISMONDI, Michael A., 23, 64
GLABER, 73, 148, 152, 159, 160, 165, 174
GLENISSON, Raoul, 30
GOETZ, H.-W., 13, 102
GOFF, Jacques Le, 8, 10, 53, 82, 93, 102, 104, 143, 144, 150, 154, 199, 202, 230, 234
GOLDEN, Richard M., 103
GOUREVITCH, Aaron J., 15, 50, 51, 53, 54, 55, 61, 69, 72, 77, 79, 84, 85, 88, 89, 93, 94, 96, 98, 100, 102, 103, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 122, 124, 125, 126, 130, 131, 135, 136, 142, 144, 156, 158, 161, 163, 172, 174, 181, 212, 214, 215, 234
GRAUS, František, 8, 9, 11, 13, 30, 32, 68, 85, 166, 233
GREGOIRE, Le Grand, 74, 148, 149, 158, 216, 218, 231, 235
GREMEK, Mirko D., 27
GUENON, René, 236
GUMPERZ, John, 37
GUSDORF, Georges, 61

H

HALBAWCHS, Maurice, 22
HALSALL, Paul, 229
HAVELBERG, Anselm de, 102, 109, 180
HAVELOCK, E.A., 213
HERDAN, Ion, 124
HERODOT, 123
HESSINGER, Erich, 9
HIERSEMANN, Anton, 80, 81, 114, 127, 140, 187, 207, 235
HISPALENSIS, Isidorus, 96, 152, 157, 158, 172
HOBSBAWM, Eric, 64
HOLBAN, Maria, 96, 154, 234
HOPE, Trevor J., 42
HOWLETT, Jana, 61, 113, 144, 234
HUDSON, Liam, 62

Huizinga, Johann,15, 22, 46, 161
Hutton, Patrick H., 12, 13, 15, 17, 32, 230
Hymes, Dell, 37

I

Iggers, Georg, 17, 231
Ilinca, Ingrid, 55, 67, 117, 126, 234
Illich, Ivan, 38
Ionescu, Elena-Natalia, 71, 89, 140, 154, 183, 222, 234, 235
Ioniță, Cecilia, 122, 123
Iordăchescu, Cicerone, 81, 155, 172, 214, 229
Ivănescu, Maria, 73, 107, 148, 161, 174, 230

J

Jäger, Georg, 230
Jeanrenaud, Magda, 52
Jousse, M., 215
Joutard, Philippe, 16
Julia, Dominique, 52
Jung, Carl G., 70, 154

K

Kagan, Donald, 124
Kantorowicz, Ernst Hartwig, 36, 176, 177, 192, 205, 236
Kay, Sarah, 166, 237
Kern, Fritz, 111, 160, 221
Knopf, Alfred A., 196
Kortüm, Hans-Henning, 9, 13, 22, 75, 78, 91, 100, 104, 106, 170, 211, 214, 217, 233
Koyré, Alexandre, 60, 85
Kristeva, Julia, 155
Kröner, Alfred, 9, 15, 77, 102, 107, 169, 196, 233
Krynen, Jacques, 187, 205, 206, 237
Kuhn, Thomas, 16, 103

L

Ladurie, Emmanuel Le Roy, 52, 89, 99, 100, 114, 115, 116, 138, 234
Lancner, Laurence Harf, 80, 160
Landes, D., 102
Lardreau, Guy, 63
Laslett, Peter, 26, 67, 239
Latham, R. E., 73, 94, 129, 143, 229
Lazăr, Horia,10
Lazurca, Marius, 166, 167, 170, 171, 237
Laqueur, Thomas, 83, 237
Le Goff, Jacques, 8, 9, 10, 13, 14, 16, 29, 31, 44, 53, 57, 59, 60, 65, 67, 71, 82, 89, 93, 96, 98, 99, 101, 102, 104, 105, 108, 117, 118, 124, 126, 127, 129, 130, 131, 140, 143, 144, 146, 149, 152, 153, 157, 159, 167, 168, 169, 176, 178, 180, 183, 194, 199, 202, 205, 217, 218, 223, 230, 234, 235, 237
Lebrun, François, 47
Lefebvre,Georges, 25
Lemny, Ştefan, 36
Lepennies, Wolf, 65, 66
Levi, Giovanni, 51, 57
Lică, Doina, 74
Lille, Alain din, 173, 218, 219
Livius, Titus, 107, 176
Lloyd, G.E.R.,18, 62, 231
Lubac, H., 229
Lüdtke, Alfred, 15
Lupescu, Silviu, 52

M

Macarovici, Cristina, 77, 94, 233
Magdeburg, Mechthild de, 141
Magnus, Albertus, 108, 137, 201, 207
Mâle, Emile, 35, 46
Malinowski, Bronislaw, 37
Mandeville, Jehan de, 120, 121
Mandrou, Robert, 10, 16, 25, 29, 51, 53, 57, 60, 231, 234
Manetti, Gianozzo, 103
Manolescu, Anca, 236
Manselli, Raoul, 89

UNIVERSITY CENTRAL LIBRARY

MARIAN, Doina, 89, 113, 125, 127, 220, 237
MARTIN, Hervé, 14, 24, 33, 36, 39, 40, 57, 71, 74, 75, 78, 87, 91, 96, 102, 104, 105, 112, 113, 119, 120, 121, 126, 131, 132, 134, 138, 140, 149, 155, 157, 158, 159, 162, 163, 170, 173, 196, 204, 205, 222, 229, 233
MARTINO, Alberto, 230
MASCHKE, E., 25, 27
MAUSS, Marcel, 26
MĂRGINEANU, Corina, 95
MENDE, Durand de, 178
MICHEL, Albin, 230, 233
MIETHKE, J., 14
MIGNE, Paul, 229
MILEA, Ioan, 70
MINOIS, Georges, 144, 235
MITU, Sorin, 233
MOISIU, Alexandru, 167, 230
MOLLAT, Michel, 120, 121, 138, 235
MOMMSEN, Wolfgang J., 59
MONDÉSERT, C., 229
MONDEVILLE, Henri de, 178, 179, 186, 199, 203, 204, 207, 237
MONTESQUIEU, 20
MORARIU, Modest, 55, 96, 138, 234
MORINEAU, Michel, 60
MORRITT, J. B. S., 42
MUCCHIELLI, Alex, 231
MUCHEMBLED, Robert, 56, 228, 235
MÜLLER, J. Heinz, 9

N

NADAFF, Ramona, 83, 156, 169, 237
NAVARRE, Marguerite de, 24
NICOARĂ, Simona şi Toader, 44, 46, 232
NICULESCU, Andrei, 10, 47, 71, 105, 122
NIEDER, Johannes, 208
NIERMEYER, J. F., 185
NORA, Pierre, 8, 71, 181, 230
NORWICH, Julienne din, 142, 208

O

OANCEA, Constanţa, 234
OEXLE, Otto Gerhard, 13, 30, 105, 166, 176, 182, 183, 184, 210
OGDEN, C.K., 37
OIŞTEANU, Andrei, 144, 164, 235
OPRESCU, Sanda, 197
OROSIUS, 107
OTT, Hugo, 9
OTTO, Rudolf, 69, 70

P

PACAUT, Marcel, 118
PANAITESCU, Val, 60
PANOFSKY, Erwin, 25, 35, 84
PAPU, Edgar, 46
PAPUC, Liviu, 55, 103, 125, 155, 233
PASTOUREAU, Michel, 128, 161, 236
PATLAGEAN, Evelyne, 44
PAUL, Jacques, 89, 140, 234
PĂTRULESCU, Tatiana, 105
PEGG, Mark Gregory, 237
PEGOLOTTI, Francesco, 120
PERRIN, Charles-Edmond, 40
PETIT-DUTAILLIS, Charles, 197
PETRE, Zoe, 44, 105, 122
PETRESCU, Dan, 70, 89, 168
PEYRAUT, Guillaume, 219
PIRENNE, Henri, 22
PISA, Giordano da, 132
PLATON, 55, 67, 95, 103, 105, 117, 123, 125, 126, 155, 175, 187, 188, 191, 212
PLATON, Alexandru-Florin, 232, 233, 234
PLON, Michel, 60
POLO, Marco, 119
POMIAN, Krzysztof, 95, 98, 101, 103, 104, 106, 108, 235
PORTER, Roy, 37, 39
POUCHELLE, Marie-Christine, 178, 179, 187, 203, 204, 207, 237
POWER, Eileen, 103
PRAZ, Mario, 22

BCU / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PRELIPCEANU, Brînduşa, 69, 95, 155, 171, 236
PRICE, Leo Sherley, 73, 94, 129, 143, 229
PROUST, 9

R

RABB, T. K., 231
RABELAIS, François, 174
RADIAN, H. R., 46
RADOSAV, Doru, 232
RADU, Cezar, 77
RAULFF, Ulrich, 8, 11, 16, 20, 57, 231
RĂDULESCU, Marina, 44, 71, 101, 140, 167, 235
RĂMUREANU, Ioan, 97, 149, 216, 230
REICHARDT, Rolf, 14, 17, 25, 26, 37, 55, 64, 230
REVEL, Jacques, 8, 16, 23, 24, 25, 57, 230
RICHARDS, I.A., 37
RICHÉ, Pierre, 148, 186, 193, 229
RIVES, Julien, 70
ROMANUS, Aegidius, 130, 202
ROODENBURG, Herman, 220, 221, 237
ROSS, James, Bruce, 196, 229
ROSSIAUD, Jacques, 129, 137
ROTBARG, R. I., 231
ROUCHE, Michel, 183
ROUTLEDGE, George, 111, 146, 179, 236
RUBIN, Miri, 166, 201, 237
RUBROUCK, 119

S

SAINT AMOUR, Guillaume de, 108
SAINT-VICTOR, Hugues de, 86, 102, 130, 156, 161, 199
SALENTINO, Robert din, 208
SALET, Gaston, 109, 180
SALISBURY, John din, 109, 130, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 204, 219
SAMARAN, Charles, 9, 230
SCALAT, Laurenţiu-Ştefan, 80
SCANDELLA, Domenico, 212
SCHALLER, H.M., 11
SCHMALE, F.J., 10
SCHMIDT, P.G., 144
SCHMITT, Jean-Claude, 53, 71, 90, 91, 113, 127, 130, 167, 169, 173, 196, 207, 208, 209, 220, 221, 222, 237
SCHÖNHAU, Elisabetha de, 141
SCHÖTTLER, Peter, 15, 60
SCHULIN, Ernst, 12
SCHULZE, Hagen, 11, 28, 30, 231
SCHUMPETER, Joseph, 9
SCURTU-ILOVAN, Gabriela, 128, 162, 236
SELLIN, Volker, 8, 9, 11, 17, 20, 24, 230
SENELLART Michel, 197
SENGLE, Friedrich, 230
SETTEFRATI, Alberico da, 114, 144, 145
SEVILLE, Isidore de, 172
SHAHAR, Shulamith, 174, 210
SHEWRING, W.H., 150
SIEFERLE, Rolf P., 79
SIGAL, Pierre-André, 74
SLUŞANSCHI, Dan, 135, 235
SOLJENIŢIN, Alexandr, 38
SPENGLER, Oswald, 21
SPRANDEL, Rolf, 10, 11, 27, 169
STAHL, Paul-Henri, 176
STĂNESCU, Ileana, 210, 234
STOCKDALE, Robert, 42
STONE, Lawrence, 49, 62, 65
STRABO, Walafried, 108
STRAUSS, Lévy, 26
STRUVE, Tilman, 81, 86, 127, 187, 189, 191, 194, 196, 197, 198, 201, 202, 206, 236
SULLIVAN, Lawrence E., 144, 164, 235
SWINTON Bland, C.C., 146

Ş

ŞERBĂNESCU, Sorina, 236

T

TAPPE, Eric D., 42
TATE, Georges, 186, 229
TAZI, Nadia, 83, 156, 169, 237
TĂNĂSESCU, Constanţa, 183, 234
TELLENBACH, Gerd, 9, 15, 16, 26

TENENTI, Alberto, 33, 47
THOM, Françoisa, 38
THOMAS, Keith, 27, 52, 220, 237
THORBECKE, Jan, 8, 166, 233
THÜRY, Günther E., 77
TIPTON, C. Leon, 36
TITIENI, Livia, 115, 125, 149, 160, 174, 230
TOLCEA, Marcel, 236
TONOIU, Vasile, 59, 68, 105, 192
TOUSSAERT, J., 89
TRÉNARD, Louis, 27, 28, 37, 57

Ţ

ŢOCA, Mircea, 234
ŢURCANU, Radu, 105

U

UDUDEC, Oana, 128, 162, 236
ULLMANN, Walter, 82, 83, 107, 111, 178, 179, 194
UNGUREAN, Mihai 55, 103, 125, 155, 233
UNGUREANU, Mihai-Răzvan, 73, 107, 148, 161, 174, 230
UTALE, Roxana, 70

V

VASILESCU, Mircea, 39, 71, 181
VAUCHEZ, André, 75, 89, 125, 168, 178, 183
VAZACA, Marina, 35, 84
VECCHIO, Silvana, 218, 237
VENERABILUL, Beda, 73, 74, 88, 91, 92, 94, 96, 107, 112, 129, 143, 145, 178, 229
VERNANT, Jean-Pierre, 105, 122, 123, 156
VEYNE, Paul, 29, 124
VILLON, 126
VITAL, Orderic, 105, 110
VORAGINE, Jacques de, 115, 125, 149, 160, 173, 174, 230
VOVELLE, Michel, 10, 17, 29, 34, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 230
VYGOTSKI, Lev, 37

W

WALBANK, Frank William, 124
WALLON, Henri, 22
WEBB, Clemens C.I., 196
WHITE, K., 119
WHORF, Benjamin, 37
WILBRAHAM, Randle, 42
WILLIAMS, Michael A., 169
WYCLIFFE, 108

Z

ZĂRNESCU, Narcis, 83, 237
ZERBO, J. Ki, 42
ZUMTHOR, Paul, 75, 79, 86, 110, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 168, 178, 212, 214, 215, 216, 217, 219, 235, 237

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cuprins

În loc de introducere 5
I. Istoria mentalităţilor în istoriografia europeană:
emergenţă, caracteristici, domenii de investigaţie şi izvoare.
Vocaţia interdisciplinarităţii ca metodologie 8
II. Mentalul colectiv medieval: o „lume pe care am pierdut-o".
Structuri definitorii 67
III. Timpul şi spaţiul 93
IV. Munca 122
V. Imaginarul. Viziunile, apariţiile şi visele 140
VI. Simbolurile 154
VII. Metafora corpului 166
VIII. Oralitatea. Gesturile 211
În loc de încheiere 226
Repere documentare şi bibliografice 229
Resumé: Société et mentalités en Europe du Moyen Âge.
Une introduction à l'anthropologie historique 238
Indice 242

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Redactor: MARIANA PRICOP
Tehnoredactor: DANIELA CIOBOTARU

TIPARUL EXECUTAT LA
IMPRIMERIA EDITURII UNIVERSITĂȚII
„ALEXANDRU IOAN CUZA" DIN IAȘI
6600 Iași, Str. Păcurari nr. 9, tel. 032-114947

Format: 70×100/16
Coli tipo: 15,75
Apărut: 2000
Comanda: 1121

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ISBN 973-9312-74-X

19 Historica

Schițate cu mai bine de șapte decenii în urmă, în contextul unui amplu efort de reînnoire istoriografică, stimulate, apoi, să se individualizeze în împrejurările determinate de transformările social-economice, politice și culturale din deceniile subsecvente ultimului război mondial, precum și de evoluția inerentă însăși disciplinei istorice, preocupările pentru istoria vieții cotidiene și a mentalului colectiv au luat astăzi o asemenea amploare, încît au ajuns, practic, indisociabile de orice tip de explorare a trecutului. Există mai multe explicații ale acestui fenomen, actualmente îndeajuns de solid înrădăcinat în „filosofia" mai multor școli naționale de istorie pentru a nu mai fi considerat o simplă modă. Cea mai importantă ține, fără îndoială, de insolitul însuși și de pitorescul unor domenii care, prin accesul nemijlocit la umanitatea de odinioară, pe care îl înlesnesc, apropie simțitor cercetarea de țelul subiacent al oricărei anchete retrospective, indiferent de obiectivul ei particular. În fond, dacă istoria a fost, este și va rămîne o îndeletnicire atît de pasionantă, nu se datorează, oare, acest fapt tocmai contactului ei direct cu realitatea cotidiană a trecutului, a cărei continuă redescoperire aduce la suprafață frînturi din viața unor oameni pe care-i putem, astfel, înțelege și de care ne putem apropia? Și, nu stă în însăși această posibilitate secretul atracției de primă instanță pe care o exercită ea asupra fiecăruia dintre noi? La originea fiecărei vocații pentru istorie se va fi aflat, cu certitudine, interesul pentru un fapt uitat, de viață.

LEI 76.500